

462
H. g. num. 26 5

Studien über die Entstehung
der
nordischen Götter- und Heldensagen

von

Sophus Bugge

Professor der Universität Christiania.

Vom Verfasser autorisierte und durchgesehene Uebersetzung

von

Dr. Oscar Brenner

Privatdocent der Universität München.

Erste Reihe.

Zweites Heft.

MÜNCHEN

Christian Kaiser

1882.

Preis M. 4. —.

96 l

J. H. C.

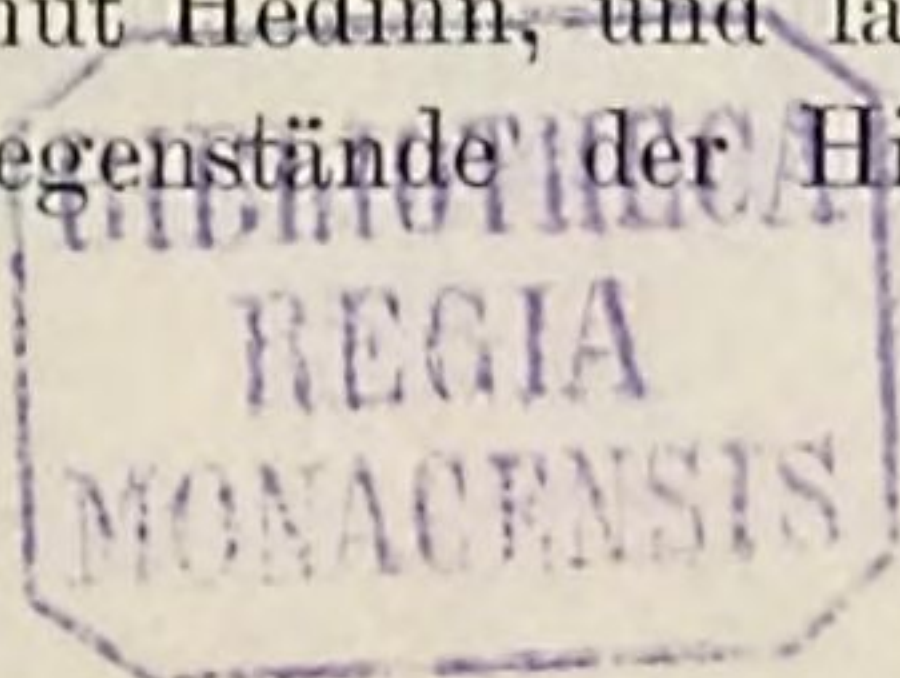
Das Schlussheft wird ca. 6 Bogen umfassen. In ihm werden auch Berichtigungen und Zusätze folgen.

Hier sei vorläufig Folgendes bemerkt:

✓ S. 6 u. — S. 7². Die Ansicht, dass krás ein Lehnwort sei aus ir. crois, habe ich aufgegeben.

S. 81¹⁰. Die Worte "My comrades are Fires" sind zu streichen.

wie sie hier mitgeteilt wird, wirft ein Licht auf die Verbindung mit der antiken Sage vom trojanischen Krieg. Im *Sqrla þattr* s. 93. wird berichtet: Freyja erhält ihren Schmuck Brísingamen, den Loki für Óðinn gestohlen hatte, nur unter der Bedingung von Óðinn zurück, dass sie zwei Könige, welche je zwanzig Könige unter sich haben, veranlasst, einen Kampf mit einander zu beginnen, der in alle Ewigkeit währen soll, wenn nicht ein Christ den Zauber bricht, welcher die Todten zum Leben und zu erneutem Kampf weckt. Ein junger, unvermählter Seekönig, Heðinn, hat zwanzig Könige unter sich. Eines Tages zieht er in Serkland in den Wald hinaus und von seinen Leuten abgekommen findet er an einer offenen Stelle ein grosses schönes Weib auf einem Stuhl sitzen. Sie spricht ihn an und da er um ihren Namen fragt, nennt sie sich Gondul. Er fragt sie, ob sie einen kenne, der seines Gleichen wäre, und sie nennt nun König Hogni in Dänemark, der auch zwanzig Könige unter sich habe. Auf diese Unterredung hin zieht Heðinn zu Hogni, der verheiratet und etwas älter ist. Hogni nimmt ihn gastfreundlich auf. Es kommt zu Kraftproben zwischen ihnen, und da es sich zeigt, dass sie in allen Kunstfertigkeiten einander ebenbürtig sind, werden sie geschworene Blutbrüder. Hogni hat eine Tochter Hildr, welche die schönste aller Frauen ist. Nach einiger Zeit, während Hogni auf Kriegsfahrten ist, zieht Heðinn, der zurückgeblieben ist, um dessen Reich zu schützen, in den Wald hinaus, um sich dort (doch wohl mit Jagd) zu vergnügen. Von seinen Leuten abgekommen, sieht er an einer grünen Stelle dieselbe Frau, die er früher im Wald getroffen hatte, auf einem Stuhl sitzen, und er findet sie noch schöner als vorher. Sie spricht ihn freundlich an, und seine Liebe zu ihr erwacht. Sie hält ein Horn mit einem Deckel in der Hand, woraus sie ihm zu trinken anbietet, und nachdem er getrunken hat, erinnert er sich an nichts mehr von dem, was früher vor sich gegangen war. Sie sprechen mit einander. Gondul sagt ihm, dass er Hogni nicht gleichkomme, weil dieser mit einer Frau von hohem Geschlecht verheiratet sei. Sie spornt Heðinn an, er solle, um Ruhm zu gewinnen, die Hildr rauben und die Königin unter sein Schiff legen, wenn es in die See gezogen werde. Diess thut Heðinn, und lässt durch seine Leute die Kleider und Schmuckgegenstände der Hildr mit fortnehmen.



Nachdem er sein Drachenschiff über den Leib der Königin hinweg in die See hat schieben lassen, und bereit ist abzusegeln, geht er
s. 94. allein hinaus in den Wald, wo er Gǫndul nochmals trifft. Er trinkt wieder aus ihrem Horn und schläft darnach ein. Hierauf sagte Gǫndul: »Jetzt lege ich auf dich und Hǫgni und all euer Volk den Zauber, den Óðinn genannt hat«. Als Heðinn erwacht, sieht er einen Schimmer von Gǫndul, wie sie, eine grosse und finstere Gestalt, verschwindet.¹⁾ Er erinnert sich nun wieder an Alles, und segelt mit Hildir ab. Hǫgni kommt einige Zeit nachher heim, und hört, was vorgegangen und verfolgt Heðinn. Er holt ihn auf Háey '*der hohen Insel*' ein, und nun beginnt der ewig fortgesetzte Kampf, wozu der Zauberspruch sie verdammt hat.

Der mythische Zug von des Helden Begegnung mit der Walkyrie im Wald ist hier in die Sage von den Hjadningen aufgenommen. Die Aufzeichnung der Sage, welche im Sǫrla þáttr vorliegt, ist allerdings jung, aber die wesentlichsten oben angeführten Züge müssen nicht wenige Jahrhunderte älter sein als die Aufzeichnung.²⁾ Hier ist nicht der Ort zur Untersuchung der Sage von Heðinn und Hǫgni in ihrer Gesammtheit, und ich gebe nur einzelne Andeutungen, welche zur richtigen Auffassung des Zuges, der uns hier beschäftigt, notwendig sind. Die Sage von den Hjadningen oder Hegelingen hat nach meiner Ansicht ihren Grundstoff aus der Sage von Jason, Medea und Aeetes geschöpft, mit welchem die Sage von Cadmus, Europa und Agenor verschmolzen ist.³⁾ Die Könige Heðinn (Hetele) und Hǫgni (Hagene) tragen Namen, die in dieser Sage durch Volksetymologie aus Cadmus und Agenor umgebildet sind.⁴⁾ Hiedurch wird es wohl klar werden, dass der Zug von der Begegnung des Helden mit der Walkyrie im Wald nicht von Anfang an in die Sage

1) *sá svipinn af Gǫndul*: Fornald. ss. I, 402; vgl. *puellarum praepetem fugam*: Saxo S. 113.

2) Vgl. Excurs 6.

3) Schon Hahn (Sagwiss. Stud.) sah den Zusammenhang zwischen der Sage von den Hjadningen und der Jasonsage.

4) Ich hoffe ein anderes mal diess näher begründen zu können.

von den Hjadningen gehört, in deren übrigen Formen⁵⁾ er in der That auch nicht vorkommt. Er ist aus der Sage von Paris, Saxos Hotherus, herübergangen, und mehrere Uebereinstimmungen zwischen der Jasonsage und der trojanischen Sage, lassen sich nachweisen, die zu dieser Herübernahme veranlasst haben müssen. Venus weckt die Liebe der Medea zu Jason,¹⁾ der sie sammt S. 95 einem kostbaren Schatz aus ihrer Heimat über das Meer entführt, wie Paris auf Anstiften der Venus Helena sammt grossen Schätzen aus der Heimat über das Meer entführt. Die Liebe, welche Venus entzündet, ist in beiden Sagen unglückschwanger. In beiden Sagen wird vergeblich über einen Vergleich verhandelt und es kommt zum Kampfe. Wieweit die Aehnlichkeit zwischen dem Namen Hedinn (d. i. Jasons nordischer Repräsentant) *dat.* Hedni und dem Namen Hōdr (d. i. Paris) *dat.* Hēdi Einfluss auf die Uebertragung gehabt habe, wage ich nicht zu behaupten.

Die Sage von des Helden Begegnung mit der Walkyrie im Walde, wie sie im Sǫrla þáttur erzählt wird, hat manche ursprüngliche Züge bewahrt, die in Saxos Hotherussage verloren sind. Während diese letztere die Erinnerung daran bewahrte, dass der Held im Walde mehrere (wir dürfen wohl voraussetzen: drei) Frauen findet, was im Sǫrla þáttur vergessen ist, hat dieser umgekehrt im Gegensatze zu Saxo daran festgehalten, dass er der Freyja begegnet. Sie verleitet den Helden, treulos ein Weib aus ihrer Heimstätte über das Meer zu entführen und facht so den ewig fortgesetzten Kampf an wie Venus in der antiken Sage den trojanischen Krieg dadurch hervorruft, dass sie den Paris veranlasst, Helena zu entführen.²⁾ Nach dem Sǫrla þáttur ist es der

5) Der Zug kommt in Snorris und Saxos Fassung der Sage von den Hjadningen nicht vor; auch nicht in der Gudrun.

S. 95. 1) Hygin. Fab. 22 S. 53 (Schmidts Ausg.): Juno . . . petit a Venere ut Medeae amorem iniceret. Jason a Medea Veneris impulsu amatus est.

2) S. z. B. Hygin. fab. 92 S. 88 Schmidts Ausg.; Mythogr. Vatic. II S. 205. Schon N. M. Petersen (Nord. Myth.² 222) hat zu der Erzählung von Hedinn im Sǫrla þáttur bemerkt: „Nach den Kypria des Stasinos ist es auch Aphrodite, welche den Streit des Helden um Helena vor Ilion entzündete.“

Wunsch, ein goldenes Kleinod von Óðinn zurückzuerhalten, der Freyja veranlasst, dem Heðinn zu begegnen und ihn anzuspornen, die Hildir zu rauben. Dieses Motiv der Sage steht nun gewiss in Zusammenhang mit der Erzählung, dass Venus, um den goldenen Apfel³⁾ zu gewinnen, die Helena dem Paris verspricht, welcher nach Jupiters Bestimmung den Apfel der schönsten Göttin zu-
 s. 96 sprechen soll; während die Sage vom Brísingamen in ihrer Gesamtheit hiedurch natürlich nicht erklärt ist. Wie Óðinn in der Heðinn-Sage eigentlich es ist, der den ewig fortgesetzten Krieg herbeiführt, so leitete das griechische Gedicht 'Kypria' den Kampf vor Troja aus Zeus's Beschluss, einen langen Krieg hervorzurufen, her.¹⁾ Doch hege ich Bedenken, anzunehmen, dass die letztgenannte Aehnlichkeit sich auf historischen Zusammenhang gründe, da ich keine Quelle nachweisen kann, aus welcher dieses Sagenmotiv wahrscheinlicher Weise in jene Erzählung übergeführt sein könnte, welche die Grundlage für die Heðinn-Sage bildete.

Heðinn's Schlaf bei der letzten Begegnung mit Gondul darf man vielleicht mit dem Zug bei Dares zusammenhalten, dass die Göttinnen sich dem Paris zeigen, während er schläft.

Heðinn, der als Gast aus fremdem Land kommt, wird von Hogni freundlich aufgenommen und wird sein Eidbruder, raubt aber gleichwohl die Hildir in dessen Abwesenheit und nimmt ihre Kostbarkeiten mit; so raubt auch Paris die Helena und mit ihr viele Schätze in Menelaus's Abwesenheit, nachdem er von ihm als Gastfreund aufgenommen worden war.²⁾

Nicht allein der Vergleich mit der Heðinn-Sage spricht dafür, dass die Erzählung von Hotherus's Begegnung mit dem Waldmädchen, so wie Saxo sie erzählt, mehrere Züge eingebüsst hat,

3) Der goldene Apfel wird bei Dares nicht genannt, wohl aber in mehreren mittelalterlichen Schriften: bei Beneoit, Konrad von Würzburg und in dem bulgarischen Trojanerkrieg.

S. 96. 1) S. die von Proclus mitgeteilte Inhaltsangabe der Kypria (Welcker: Der epische Cyclus II, 505) und die beim Schol. Iliad. I, 5 bewahrten Verse der Kypria (Welcker II, 508).

2) Vgl. z. B. Dictys Kap. 3: Alexander, ... in domum Menelai hospitio receptus, indignissimum facinus perpetraverat. Is namque ubi animadvertit regem abesse, . . . (Helenam) et multas opes domo eius aufert.

die sie früher näher an die trojanische Sage knüpften; sondern auch eine genauere Betrachtung der Hotherus-Sage selbst macht es wahrscheinlich. Die Sage, wie sie bei Saxo steht, ist zwecklos; man sieht durchaus nicht, wesshalb die Dísir sich dem Hotherus zeigen. Nach der ursprünglichen Auffassung müssen sie hier eingegriffen haben, um dem Leben des Hotherus eine bestimmte Richtung zu geben. Sie können sich ihm nicht gezeigt haben s. 97. mit der Absicht ihn vor dem Kampf mit Balderus zu warnen. Später erzählt Saxo selbst, dass sie bei der ersten Begegnung dem Hotherus ein Wamms geben, dem Waffen nichts anhaben können, und dass sie ihm Glück im Kampf versprechen. Aus diesem Versprechen muss im Gegenteil geschlossen werden, dass die Dísir, welche dem Hotherus erscheinen — oder wenigstens eine von ihnen — nach der ursprünglichen Gestalt der Sage den Kampf hervorgerufen haben,¹⁾ wie die Walkyrie, welche dem Heðinn begegnet. Der Vergleich mit der Walkyrie, die Heðinn im Walde findet, macht es also, glaube ich, wahrscheinlich, dass eine der Dísir, welche dem Hotherus erscheinen, nach der ursprünglichen Hotherussage Freyja war. Wenn die Sage, wie sie bei Saxo uns vorliegt, keine Spur davon bewahrt hat, dass er auf Freyjas Zureden ein schönes Weib mit ihren Kostbarkeiten aus ihrer Heimat über das Meer entführt, oder dass Freyja mit Hotherus's Hülfe ein kostbares Kleinod gewinnt, so steht diess in Verbindung mit dem Umstand, dass Oenone und Helena, wie ich im Folgenden nachzuweisen versuche, bei Saxo zu der einen Nanna verschmolzen sind.

Dass die Sage von den Waldmädchen, welche dem Hotherus erscheinen, und die Sage von Heðinn und Gøndul in Verbindung mit Dares's Erzählung von Paris's Begegnung mit den drei Göttinnen steht, kann auch noch von anderer Seite her wahrscheinlich gemacht werden. Der begabte nordfranzösische Dichter Benoît de Sainte-More schrieb in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts²⁾ ein ausführliches Gedicht »Le Roman de Troie«. In

1) Auch Geijer: *Svea Rikes Häfder* (1825) I, 262 fasste es so auf, dass die Mädchen Hotherus zum Streit aufmuntern.

2) Joly meint, Benoît de Sainte-More sei derselbe Benoît, der »La Cronique des ducs de Normandie« schrieb. Er glaubt, er sei ein Normanne gewesen und habe den Roman de Troie an dem Hofe des englischen Königs

ihm wird Paris's Urteil, wesentlich nach Dares, besungen.³⁾ Aber in der Schilderung des französischen Dichters hat die Zauberkraft des romantischen Geistes die dünnen dürrn Reiser des Dares Laub und Blüten treiben lassen. Wir sehen die wilden Pfade des Waldes, s. 98. die kein menschlicher Fuss betreten hat; wir werden, um mit Welhaven zu reden, »gelockt zu verborgenen Quellen und Seen«.

Beneoits Verse zeigen einzelne Uebereinstimmungen mit der im *Sqrla þátrr* von Heðinn und in Saxos Erzählung von Hotherus mitgeteilten Sage, wo Dares nichts Entsprechendes hat. Zuerst nenne ich eine Uebereinstimmung, die leicht zufällig sein könnte. Dares sagt nur, dass die Göttinnen zu Paris geführt wurden, als er ausgezogen war, um in den Wäldern des Ida zu jagen. Aber wie Hotherus sich verirrt hat, als er die Waldmädchen findet, und wie Heðinn von seinen Leuten abgekommen ist, als er die beiden ersten male Gøndul trifft, so ist Paris nach Beneoit auf einer Jagd in Indien¹⁾ von den übrigen Jägern abgekommen, als die Göttinnen im Wald ihm entgegentreten. Als Heðinn das zweite mal in den Wald zog, war es mildes Wetter, so dass es ihm warm geworden war, als er Gøndul traf;²⁾ so sagt Beneoit, dass Paris am ersten Mai in den Wald zog, und dass an dem Tage wunderbar starke Hitze herrschte. Mit Beneoits Bemerkung, dass nicht das leiseste Lüftchen wehte, stimmt es wohl überein, dass Hotherus nach Saxo im Nebel sich verirrt.³⁾ Eine weniger charakteristische Uebereinstimmung ist es, dass Paris bei Beneoit zuerst angesprochen und mit Namen genannt wird, wie Heðinn und Hotherus. Bei seiner zweiten Begegnung mit den Waldmädchen findet Hotherus dieselben in einem Wald, den Sterbliche sonst nicht betreten.⁴⁾ So ist Paris bei Beneoit, als die Göttinnen zu ihm kommen, »an der

Heinrichs II zwischen 1175 und 1185 gedichtet. Diese Ansichten bekämpft Pannier in der *Revue Critique* V, 1. 1870, p. 247—256.

3) V. 3842 ff. Jolys Ausgabe.

S. 98. 1) Inde, Entstellung von Ide d. i. Ida.

2) Fornald. ss. I, 400.

3) *errore nebulae*: Saxo S. 112.

4) *Hötherus extrema locorum devia pervagatus insuetumque mortalibus nemus emensus*: Saxo S. 122.

Quelle, aus der niemand trinkt«, ⁵⁾ eingeschlummert. Und bei Is- s. 99.
canus, ¹⁾ dessen Schilderung vielleicht hier wie sonst von Beneoits
Gedicht beeinflusst ist, findet Paris's Begegnung mit den Göttinnen
auf einem einsamen Platz tief im Walde statt, wo ein Lorbeer
»der niemand beschattet«, ²⁾ einsam grünt.

Die erwähnten Aehnlichkeiten zwischen Beneoits Schilderung
und der nordischen Sage können nach meiner Meinung nicht leicht
alle zufällig sein. Wie sollen sie also erklärt werden? Die
meisten Sachkundigen haben die Ansicht aufgegeben, dass Beneoit
einen ursprünglicheren Text des Dares benützt habe, der aus-
führlicher war als der, welchen wir jetzt kennen. ³⁾ Es kann keine
Rede davon sein, dass die nordische Sage auf Beneoits Gedicht
zurückwies. Mir scheint daher die Vermutung nahezuliegen,
dass der kurze Bericht des Dares von Paris's Urteil später mit

5) Bei Beneoit erzählt Paris: »Dicht an der Quelle, aus der niemand
trinkt (ou nus n'aboivre), unter dem Schatten eines Wachholderbusches
musste ich schlafen, ich konnte nicht anders«. In der Erzählung im Sörla
páttir hat Góndul ein Horn mit einem Deckel, aus dem sie dem Hedinn zu
trinken gibt. Dieser Zug steht in Verbindung mit der Vorstellung von den
Walkyrien, welche den Helden einschenken, und mit jüngeren Volkssagen,
in denen ein übernatürliches Weib einem Mann einen Trunk aus einem
Horn gibt. Vgl. Danmarks gamle Folkeviser, herausg. von Svend Grundtvig
Nr. 45, 46; Grimm: Deutsche Myth. ³ S. 391 f; Nachtr. S. 119. Aber es
scheint mir nicht unwahrscheinlich, dass die Veranlassung zur Einschiebung
dieses Zuges in die Hedinn-Sage (ursprünglich in die Hotherus-Sage) die
war, dass eine Schrift des frühen Mittelalters von Paris erzählte, dass er ein-
schief, nachdem er aus einer Quelle getrunken hatte, »aus der kein Mensch
sonst trinkt«.

S. 99. 1) Josephus Iscanus oder Joseph von Exeter verfasste sein
lateinisches Gedicht 'De bello Troiano' 1187 oder 1188. Ueber sein Ver-
hältniss zu Beneoit vgl. Joly I S. 447 ff.

2) nullique suas communicat umbras.

3) Körting (Dictys und Dares) und Jäckel (Dares Phrygius und Beneoit
de Sainte-More) verfechten die Ansicht, dass Beneoit einen ursprünglicheren,
ausführlicheren Dares benützte. Aber hiegegen sprechen sich Dunger (Die
Sage vom trojanischen Kriege), Joly (Beneoit de S.-M.), Gaston Paris in der
Revue Critique 1874 I S. 289 f. aus. Gaston Paris meint, dass allerdings
ein ursprünglicherer, ausführlicherer Dares existiert habe, dass aber Beneoit
den Auszug benützte, den wir kennen.

Zügen aus anderen Quellen*) in einer ausführlicheren Darstellung vereinigt wurde, in welcher die mittelalterliche Romantik das Bild von der Begegnung im Wald belebt und veranschauligt hat, und dass eine solche Behandlung der Sage von Paris's Urteil hier sowohl der Schilderung bei Beneoit wie der nordischen Erzählung zu Grunde liegt.⁴⁾ Sollten dagegen die erwähnten Aehnlichkeiten insoweit zufällig sein, als sie keinen historischen Zusammenhang voraussetzen, so hat doch jedenfalls die Romantik des
s. 100. Mittelalters in Beneoits Schilderung und in der nordischen Sage den dürrn Worten des Dares in ähnlicher Weise Leben und Fülle verliehen.¹⁾

Ich wende mich zurück zu Saxos Erzählung.

Bei seiner Heimkehr von dem Abenteuer mit den Waldmädchen berichtet Hotherus seinem Pflegevater Gevarus, was ihm begegnet ist,²⁾ und wirbt um dessen Tochter. Gevarus antwortet, er würde gerne seine Einwilligung geben, wenn er nicht den Balderus fürchtete, der zuerst um Nanna geworben habe. Denn nicht einmal Eisen könnte Balderus's »heiligem« Leib etwas anhaben. Er fügte jedoch bei, dass er ein Schwert kenne, mit dem Balderus getödtet werden könne. Diess war im Besitz des Waldschrätels Mimingus.³⁾ Hotherus gewinnt dieses Schwert dem

*) Darf als eine solche Quelle Ovid. Heroid. XVI angeführt werden? In v. 63 ff. wird dort eine Schilderung der Stelle gegeben, an der Paris den Göttinnen begegnet, welche beginnt: Est locus in mediae nemorosis vallibus Idae | Devius et piceis ilicibusque frequens. Hier wird hervorgehoben, dass die Begegnung an einer abgelegenen Stelle des Waldes stattfindet. Dieser Abschnitt der Heroid. XVI findet sich in der ältesten Handschrift nicht und ist auch nicht von Ovid, aber doch wahrscheinlich aus dem Altertum.

4) S. Excurs 7.

S. 100. 1) Ueber eine verwandte Sage in dem dänischen Lied über Erik Glippings Ermordung vgl. Excurs 8.

2) In einer Versammlung, die in Troja gehalten wird, ehe Paris nach Griechenland segelt und die Helena raubt, erzählt Paris seinem Vater Priamus von der Begegnung mit den drei Göttinnen und sagt, dass er auf die Hülfe der Venus rechne. Dares Kap. 7; Beneoit V. 3827—3910.

3) Hunc a Mimmingo, sylvarum Satyro, possideri: Saxo S. 114. Saxos Worte zeigen nicht deutlich, ob die dänische Sage den Miming als einen Zwerg oder als einen Riesen bezeichnete.

Mimmingus sammt einem Goldring ab, welcher die wunderbare Eigenschaft hat, den Reichtum seines Besitzers zu vermehren.

Saxos eigene Erzählung macht es wahrscheinlich, dass das Motiv von dem Schwert, welches allein den Balderus tödten kann, hier in der Sage nicht ursprünglich ist. Bei des Hotherus Kämpfen mit Balderus ist von diesem Schwert gar keine Rede. Hotherus wird, nachdem er es empfangen, mehrere male von Balderus überwunden, trotz der Versicherung des Gevarus, dass Glück im Kriege das Schwert begleite.⁴⁾ Und da Hotherus später in Verzweiflung den Waldmädchen klagt, dass es ihm unglücklich im Kriege gegangen sei, nennen sie ihm ein ganz anderes Mittel, durch welches man den Balderus besiegen könne, nämlich den Genuss der wunderbaren Speise, welche Balderus's Kraft steigert. Endlich geben die Waldmädchen ihm einen siegverleihenden Gürtel, worauf er Balderus erlegt. Hier ist also nicht die Rede davon, dass Hotherus s. 101. durch die Erlangung von Mimmingus's Schwert in den Stand gesetzt wurde, den Balderus zu tödten. P. E. Müller ¹⁾ meint freilich, dass Hotherus erst durch den Genuss der wunderbaren Nahrung des Balderus und durch den Besitz des siegverleihenden Gürtels Kraft bekomme, das Schwert zu schwingen, aber hievon steht bei Saxo nichts.

Wir dürfen also annehmen, dass die Abweichung von der antiken Sage, die in dem Motiv von Mimmingus's Schwert auftritt, unursprünglich ist, während hiegegen die nordische Sage von Anfang an mit der griechisch-römischen darin übereinstimmte, dass Baldr wie Achilles nur in éiner Hinsicht verwundbar war. Ein wunderbares Schwert gehörte so wesentlich mit zur Ausrüstung eines nordischen Sagenhelden, dass das genannte Motiv leicht anders woher in die Hotherussage kommen konnte. Doch ist es keineswegs meine Ansicht, dass es erst von Saxo in sie eingeführt wurde. Da ich die Erzählung von Mimings Schwert und Goldring nicht bis zu ihrem Ursprung verfolgen kann, und da sie nicht von Anfang an in die Sage von Hotherus gehörte, werde

4) Saxo S. 115.

S. 101. 1) Saxoausgabe S. 124.

ich hier nicht auf eine ausführliche Wiedergabe und Untersuchung dieser Erzählung eingehen.²⁾

S. 102. Balderus kommt mit Heerschiffen in Gevarus's Land um Nanna zu fordern, um welche Hotherus geworben hat. Gevarus bittet den Balderus, sich an Nanna selbst zu wenden. Sie, welche den Hotherus liebt, weist Balderus ab und führt als Grund an, dass Menschen und Götter nicht zusammenpassen und dass Götter bald die Bande zerreißen, welche sie an sterbliche Frauen knüpfen.¹⁾

2) Die Sage von Mimingus bei Saxo hat einzelne Berührungspunkte mit der Sage vom Zwerge Andvari, den wir aus den *Reginsmál* und aus der *Sn. E. I*, 352 f. [Sk. 49 = 41] kennen. In beiden Erzählungen wird ein Zwerg (Mimingus ist jedenfalls ein Wesen, welches den Zwergen sehr nahe steht) gefangen und gezwungen, um sein Leben zu retten, einen Ring auszuliefern, durch welchen er sich jederzeit neuen Reichtum verschaffen kann.

Die Sage von Mimingus steht auch in Verbindung mit mythischen Motiven, die man aus den Gedichten *Grógald*r und *Fjölsvinnsmál* kennt, in welchen *Svipdag*r der Held ist.

Zu Mimingus zu kommen ist nicht leicht für Sterbliche: zu ihm führt kein Weg, und der Zugang ist voll von Hindernissen. Ebenso soll *Svipdag*r zu einer Stelle kommen, »wohin man nicht kommen kann« (er *kvæmtki* veit) *Grógald*r Str. 3, und die folgenden Strophen nennen die mancherlei Hindernisse, die dem Wanderer begegnen. Wie Hotherus über Gebirge ziehen muss, auf denen es fürchterlich kalt ist, so auch *Svipdag*r: *Gróg*. Str. 12. *Svipdag*r kommt zum Riesen *Fjölsvið*r, der *Gróg*. 14 mit dem Wort *mímir*, *mimir* bezeichnet wird. Jetzt nämlich lese ich dort: »*máls ok manvits | sé þér at mimi svara | gnóga of gefit*«. Und dieses Wort ist nahe verwandt mit dem Namen Mimingus bei Saxo. Endlich erinnert *Lævateinn*, die einzige Waffe, mit welcher der glänzende Hahn *Vidofnir* erlegt werden kann, an das Schwert, mit dem allein Balderus getötet werden kann. Wie dieses Schwert unter allerstärkstem Schloss und Riegel verwahrt wird (*arctissimis obseratum claustris*), so liegt *Lævateinn* in einem Behälter von zähem Eisen, der mit neun starken Schlössern verschlossen ist. Im *Grógald*r und *Fjölsvinnsmál* ist vielleicht ein älteres Gedicht benützt, welches ein Seitenstück zu dem dänischen Gedicht bildete, auf welches Saxos Erzählung von Mimingus sich mittelbar gründet.

S. 102. 1) Saxo S. 117: *Quae respondit, nuptiis deum mortali sociari non posse, quod ingens naturae discrimen copulae commercium tollat. Sed et superos interdum pacta rescindere solitos, subitoque vinculum disjici, quod impares contraxissent. Neque enim stabilem dissonis esse nexum, cum apud excelsos humilium semper fortuna sordescat. Praeterea abundantiae et*

Ein Zug, der in allem Wesentlichen diesem gleicht, ist in der griechischen Mythenwelt bekannt, wird aber nicht von Paris und Achilles erzählt. Die Sage lautet nach Apollodor²⁾ so: Idas raubt Marpessa, Euenus's Tochter, um welche Apollo wirbt, und wird vom Vater verfolgt, ohne von ihm eingeholt zu werden. In Messene trifft Apollo den Idas und will ihm das Mädchen entreissen. Andere³⁾ erzählen dagegen, dass Apollo die Marpessa raubt, welche mit Idas verlobt oder verheiratet ist, und dem Gott nicht gutwillig folgt. Es beginnt ein Kampf zwischen Apollo und Idas, der von Zeus beendet wird, indem er dem Mädchen anheim stellt, selbst zu wählen, wem sie angehören will. Sie gibt dem Idas den Vorzug, weil er sterblich ist und mit ihr altern wird, oder wie es in Tzetzes's Scholien und bei Apollodor heisst aus Furcht, es möge Apollo sie verlassen, s. 103. wenn sie alt werde. Ich vermute, dass wir hier die Quelle für Saxos Sagenzug vor uns haben, der bei ihm auf andere Personen übertragen ist. Es scheint derselbe besser auf Apollo als auf Balderus-Achilles zu passen, da ja dieser sich als sterblich erweist. Die Veranlassung zur Uebertragung ist möglicherweise die gewesen, dass Idas, ein ausgezeichneter Bogenschütze, mit Paris verwechselt wurde, der bei griechischen und lateinischen Schriftstellern öfters *Ἰδαῖος*, *Idaeus Mann vom Ida* heisst und gleichfalls ein Meister im Schiessen war.¹⁾

Der Krieg zwischen Balderus und Hotherus beginnt.²⁾

egestatis dividuum contubernium esse, nec inter splendoras opes obscuramque pauperiem firma societatis jura consistere. Ad ultimum, supernis terrestria non iugari, quae tanto originis intervallo discors rerum natura secreverit, quod a divinae luculentia majestatis infinitum dictet humana mortalitas. Hac responsi cavillatione elusis Balderi precibus, detrectandi coniugii prudens argumenta texebat.

2) Bibl. I, 7, 8—9.

3) Tzetzes's Scholien zu Lycophron v. 561—63; Eudocia I S. 237, 285.

S. 103. 1) Ich wage nicht zu sagen, wie weit eine hellenische Sage, dass Apollo einmal Helena raubt und sie zu Zeus hinauf führt, bei der Uebertragung mitgewirkt hat. Vgl. Tzetzes zu Lycophron v. 822—824.

2) Saxo S. 117 f.

Wenn Nanna durch ihre Reize³⁾ einen langwierigen Krieg hervorruft, in dem sowohl Balderus als ihr Ehegemahl Hotherus ihren Tod finden, so müssen wir voraussetzen, dass die Oenone und Helena der antiken Sage in der Nanna der dänischen Sage, welche ihrem Namen nach der Oenone entspricht,⁴⁾ verschmolzen sind. Und ich werde im Folgenden einen Zug anführen, welcher noch deutlicher zeigt, dass Nanna hier Sagenzüge angenommen hat, die Helena angehören.

Im Krieg zwischen Hotherus und Balderus scheint der trojanische Krieg nicht wieder zu erkennen zu sein. Und doch! wie verschwindend gering auch die Reste sind, die von der ursprünglichen Veranlassung zum trojanischen Krieg in der dänischen Sage festgehalten sind, und wie vollständig auch der ursprüngliche Gang des Krieges vergessen und durch neue Thaten ersetzt ist, so hat doch der Streit bei Saxo einen im hohen Grad s. 104. charakteristischen Zug mit dem trojanischen Krieg gemeinsam.⁵⁾ Auf der Erde, in der Menschenwelt bewegt sich der Krieg, aber die Götter kämpfen, wie im Trojanerkrieg, persönlich mit in den Reihen um den Sterblichen zu helfen, und Götter können hier wie vor Troja von Menschen besiegt werden und vor ihnen fliehen. Die Schilderung im Einzelnen hat ganz und gar keine Aehnlichkeit mit der bei Homer. Auf Balderus's Seite streiten Othinus und Thoro. Nichts kann den Schlägen der gewaltigen Keule (clava) des Thor widerstehen. Aber Hotherus, der eine Brünne trägt, welche die Waldmädchen ihm gegeben haben, der kein Eisen schaden kann, dringt durch die Schaaren vor und haut den Griff von Thors Keule ab.¹⁾ Da

3) Urebat illum (Balderum) venustissimi corporis (Nannae) nitor, animumque perspicuae pulchritudinis habitus inflammabat: Saxo S. 112.

4) S. Excurs 9.

5) Doch nicht wie er bei Dares Phrygius geschildert wird.

S. 103. 1) Dieser Zug steht in Verbindung mit der Eigentümlichkeit, welche die isländische Sage þórs Hammer beilegte, dass nämlich sein Griff zu kurz sei. Aber diese Eigentümlichkeit hatte nach einer isländischen Erzählung ihren Grund in einem mythischen Vorfall, der mit Saxos Erzählung nichts zu schaffen hat. Vgl. Sn. E. I 342—44 (Sk. 35 = 37).

flüchten die Götter, und ein Hafen erinnert noch jetzt durch seinen Namen an Balderus's Flucht.³⁾

Diess hat, soweit ich erkennen kann, keine Berührungspunkte mit den Kämpfen der Ilias. Die aus Homers Gedicht geschöpfte Sage vom trojanischen Krieg muss also, wenn ich überhaupt mit meiner Auffassung der Erzählung von Hotherus und Balderus Recht habe, sicher durch viele Mittelglieder hindurchgegangen sein und eine Menge von Veränderungen erlitten haben, bis daraus die Erzählung entstand, welche Saxo mittheilt. Man hat ausser dem einen Hauptpunkt, dass die Götter persönlich in dem Kriege mit kämpften, in welchem Achilles auf der einen, Paris auf der anderen Seite hervorleuchteten, und dass Unsterbliche dem Achilles im Streit halfen, so gut wie gar nichts festgehalten. Um diesen Hauptpunkt hat ein nordischer Dichter den Kampf in neuen, von ihm selbst geschaffenen oder aus anderen nordischen Erzählungen entlehnten Formen wogen lassen.

In der nordischen wie in der griechischen Sage wird am Meeresstrand gekämpft: mit Flotten begegnen sich Balderus und Hotherus zum Streit.

Nach dem was Saxo ausdrücklich erzählt, standen die Götter nur auf Balderus's Seite; aber aus Saxos eigenen Worten ist es s. 105. klar, dass übermenschliche Wesen auch dem Hotherus halfen. Bei einer späteren Begegnung mit den Waldmädchen klagt dieser über seine unglücklichen Kämpfe und hält ihnen ihre falschen Versprechungen vor. Aber sie antworten, dass er, wenn auch selten Sieger, doch seinen Feinden ebenso grosse Verluste beigebracht habe. Da wir nun oben sahen, dass die eine der Waldjungfrauen Freyja (d. i. Venus) gewesen sein muss, so zeigt es sich, dass im Kampf zwischen Balderus und Hotherus nicht alle Götter auf Balderus's Seite waren, sondern dass Freyja nach der ursprünglichen Sage dem Hotherus beistand, wie Aphrodite im trojanischen Kriege dem Paris half.

Im Kampf trägt Hotherus ein Wamms, welches er von den Waldmädchen erhielt, und dem Eisen nichts anhaben kann.¹⁾

2) Saxo S. 118.

3) ibid. S. 119.

S. 105 1) Saxo S. 118 (tunica ferrum spernens); 122 (insecabilis vestis).

Es kann hiezu erwähnt werden, dass Paris nach Konrad von Würzburg²⁾ von Venus, nachdem er ihr den Apfel zugesprochen hat, eine prächtige Seidenkleidung bekommt, die eine wilde Fee gesponnen hat. Diess kann Konrad möglicherweise aus einer jetzt unbekannten älteren Schrift bewahrt haben, welche er im Bericht über Paris's Jugend benützte, obwohl die Ausmalung des Wammes natürlich sein Eigentum ist. Der Zusammenhang mit Hotherus's Kampfroch ist jedoch nicht wahrscheinlich. Eher könnte man daran denken, mit diesem zu vergleichen, was ein lateinischer versificierter Auszug aus der Ilias erzählt: dass nämlich Menelaus im Zweikampf mit Paris die Brust seines Gegners mit der Lanze durchbohrt haben würde, wenn diese nicht mit einer Eisenbrünne bedeckt gewesen wäre, welche durch eine siebenfache Lage von Leder verstärkt war.³⁾ Aber ich finde sonst keine Spur davon, dass die alte lateinische Bearbeitung der Ilias auf die Erzählung eingewirkt hat, welche die Grundlage der dänischen Sage bildete. Obwohl ich also den Ursprung von Hotherus's undurchdringlichem Waffenrock nicht nachweisen kann, so zeigen doch die zwei angeführten Stellen aus fremden Schriften, wie leicht ein solches Motiv in die Sage kommen kann.

Von diesem Wamms des Hotherus hört man bei Saxo im Bericht von dessen Tod nichts, woraus man vielleicht schliessen darf, dass es in die dänische Sage aus einer anderen Quelle gekommen ist als die war, woraus die Erzählung von Hotherus's Tod entsprang.

S. 106. Nach seinem Sieg nimmt Hotherus die Nanna zur Ehe. Aber bald wird er von Balderus geschlagen und muss zu Gevarus flüchten.¹⁾ Balderus lässt, da seine Krieger nach der Schlacht vor Durst verschmachten, tief in die Erde graben, um sie zu erfrischen, und da quillt eine vorher ungesehene Quelle hervor, an welcher das Heer seinen Durst stillt.²⁾

Dieser Zug von der Quelle ist so weit in heidnischen und christlichen Erzählungen verbreitet und knüpft sich an so ver-

2) V. 35 f.

3) Homerus Latinus 292 f.

. . . nisi vastum ferrea corpus

Texisset lorica viri septempace tergo.

In der Ilias 3. v. 357 f. heisst es nur: ἔγχος . . . διὰ θώρακος πολυ-
δαίδαλου ἡρήρειστο.

S. 106. 1) Saxo S. 119 f.

2) ibid. S. 120.

schiedene Lieblinge der Sage, der Legende und des Volksglaubens, dass er an und für sich sehr wenig bezeichnend ist.³⁾ Hier in der Balderus-Sage verdient er jedoch Aufmerksamkeit, da eine ähnliche Geschichte von Achilles, dem griechischen Vorbild des Balderus erzählt wurde.

Als Achilles aus seinem Schiffe auf Trojas Strand sprang, öffneten sich verborgene Quellen da, wo sein Fuss hintrat, und aus dem Sand quoll frisches Wasser. Vgl. namentlich Lykophrons *Alexandra* v. 245—48 und die Scholien hiezu. In einem Verse des Antimachus, der in Tzetzes's Scholien angeführt wird, heisst es, dass diese Quelle seither allezeit fliesse. Die griechische Sage lässt die Quelle durch Achilles nicht eröffnen, damit der Durst seines Heeres gelöscht werde, aber dieses Motiv konnte im Norden leicht aus der Gestalt entstehen, welche dieser Sagenzug gewöhnlich in Legenden hatte. Dass hier nicht eine zufällige Aehnlichkeit besteht zwischen dem, was Saxo von Balderus erzählt und was in den Scholien zu Lykophron von Achilles gemeldet wird, dürfen wir um so eher annehmen, als der bei Saxo unmittelbar darauf folgende Zug unverkennbar auf eine Erzählung von Achilles in den Scholien zu Lykophron zurückweist.

Saxo sagt, dass die Erinnerung an die Quelle, die Balderus hervorquellen liess, bis zu seiner Zeit sich in einem Ortsnamen¹⁾ S. 107. erhalten habe, gemeint ist *Baldersbrønd* oder *Baldersbrønde*, der Name eines Dorfes nahe bei Roeskilde. Nach der Volkssage unseres Jahrhunderts soll der Born oder die Quelle, wornach der Ort seinen Namen hat, dadurch eröffnet worden sein, dass Balderus's Pferd mit seinem Hufe scharrte.²⁾ Es ist

3) Aehnliche Sagen werden z. B. von St. Olaf an verschiedenen Stellen von Norwegen erzählt: Faye, *Norske Folkesagn* S. 120; vom heiligen Columban bei Jonas von Bobbio: *Vita* S. Columb. 16; vom Jesuskind im *Pseudomatthaeus* bei Tischendorf *Evang. apokryph.*² S. 88. Deutsche Gelehrte vergleichen eine Erzählung von Karl dem Grossen und ähnliche Erzählungen, die sich an viele Orte Deutschlands knüpfen.

S. 107. 1) *Eorundem vestigia, sempiterno firmata vocabulo, quanquam pristina ad modum scaturigo desierit, nondum prorsus exolevisse creduntur.* Saxo S. 120.

2) Müller in der Ausgabe des Saxo S. 120. Der Ortsname wird 1360, 1365 *Baldersbrunnæ* geschrieben (*Aarbøger for nord. Oldk.* 1863 S. 97).

wohl nur zufällige Uebereinstimmung, dass die Sage von Achilles's Sprung, durch den eine Quelle hervorgelockt wurde, sich gleichfalls in einem Ortsnamen erhalten hat.³⁾

Balderus wird von Liebe zu Nanna verzehrt. Saxo sagt, dass Nannas Bild den Balderus stets im Traume umgaukelte, wodurch er so schwach wurde, dass er nicht mehr zu Fusse gehen konnte. Ebenso wird in den Scholien der Brüder Tzetzes zu dem dunklen Gedicht Alexandra des Alexandriners Lykophron berichtet, dass Helenas Bild den Achilles im Traume umgaukelte und beunruhigte. Um zu zeigen, wie merkwürdig die Darstellung in den zwei Sagen übereinstimmt, muss ich die Worte der Originale mittheilen. Saxos Worte sind:⁴⁾ Idem (Balderus) larvarum Nannae speciem simulantium continua noctibus irritamenta perpessus, adeo in adversam corporis valetudinem incidit, ut ne pedibus quidem incedere posset.⁵⁾

S. 108. In den Scholien der Brüder Tzetzes zu Lykophrons Alexandra v. 171 — 73 heisst es von Achilles und Helena: ποιήσει (oder ποιεί) αὐτὸν (τὸν Ἀχιλλέα) ἐν ὀνείροις φάσμα αὐτῆς βλέποντα κινεῖσθαι καὶ ταλαιπωρεῖσθαι ὥσπερ συνουσιάζοντα αὐτῇ (τῇ Ἑλένῃ). Λέγει δὲ τὸν Ἀχιλλέα.¹⁾

3) οἱ . . . συντεταχότες τὰ Τρωϊκὰ φασὶν ὡς τόπος ἐστὶν ἐν Τροίᾳ καλούμενος Ἀχιλλέως πήδημα, ὅπερ ἀπὸ τῆς νεῶς ἐπήδησεν. οὕτως δὲ φασὶ βία ἦλατο ὡς καὶ ὕδωρ ἀναδοθῆναι Schol. in Eurip. Andromach. 1139 ed. Guil. Dindorf (IV, 203¹⁴). (Hieher gehört nicht die Notiz bei Eustath. in Iliad. B. 770 [343. 4] λέγεται δὲ καὶ ἐν Μιλήτῳ κρήνη εἶναι, ἣ τις Ἀχιλλεῖος ἐκαλεῖτο. ἥς τὸ μὲν ῥεῖσμα γλυκύτατον, τὸ δ' ἐφρυστηκὸς ἀλμυρόν.)

4) Saxo S. 120.

5) Hierauf folgt: Quam ob rem biga rhedave emetiendorum itinerum consuetudinem habere coepit. Tanta amoris vi suffusum pectus ad extremam paene eum tabem redegerat. Nihil enim sibi victoriam dedisse credidit, cuius Nanna praeda non fuerit.

S. 108. 1) Der Scholiast fährt weiter: Τοῦτο δὲ δισσωῶς ἱστορεῖται· οἱ μὲν γάρ φασιν, ὅτι κατ' ὄναρ ὁ Ἀχιλλεὺς μιγείς τῇ Ἑλένῃ ἰδεῖν αὐτὴν ἐπεθύμησεν ἐρωτικῶς ἔχων ἀπὸ τοῦ ὀνείρου καὶ ἠξίωσεν ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τεῖχος, ἵνα αὐτὴν θεάσῃται· πεισθέντες οὖν οἱ Τρῶες προσήγαγον ἐπὶ τῷ τείχει. Ὁ δὲ ἰδὼν αὐτὴν ἐπὶ πλείω ἐρωτα διετέθη. Οἱ δὲ οὕτως, ὅτι ἰδὼν αὐτὴν πρῶτον ἐπὶ τῷ τείχει καὶ ἐρωτι συσχεθεὶς ἠξίωσε τὴν μητέρα αὐτοῦ συμπρᾶξαι αὐτῷ εἰς τὸ συμμιχθῆναι αὐτῇ. Ἡ δὲ ὄναρ ἐποίησεν ὡς δοκεῖν αὐτὸν αὐτῇ

Ich kann nicht daran zweifeln, dass der von Saxo mitgeteilte Zug mittelbar seine Quelle in der griechischen Stelle hat. Der Ausdruck 'larvarum Nannae' simulantium entspricht ganz dem *φάσμα αἰτῆς*, 'noctibus irritamenta' dem *ἐν ὀνείροις—κινεῖσθαι*, und *per-*
pessus zusammen mit 'in adversam corporis valetudinem incidit' sagt wesentlich dasselbe wie *ταλαιπωρεῖσθαι*.²⁾

Die Gebrüder Tzetzes, die als Verfasser der Lykophronscholien genannt werden und die im 12. Jahrhundert gelebt haben sollen, gehören nun freilich einer allzu späten Zeit an, als dass die nordischen Sagenzüge ihnen entnommen sein könnten. Aber die Scholien dieser Byzantiner sind in allem Wesentlichen aus älteren Kommentaren zu Lykophrons unverständlichem Gedicht zusammengeflochten. Solche ältere Scholien hat der römische Verfasser des dem Dictys beigelegten Werkes über den trojanischen Krieg im 4. Jahrhundert benützt, und hieraus sehen wir, dass diese älteren Scholien oft wortwörtlich mit denjenigen übereinstimmen, die wir unter Tzetzes's Namen besitzen.¹⁾ Eine Sammlung solcher älterer Scholien zu Lykophron wurde — denke ich mir — irgendwo von einem Mönch gelesen. Er merkte sich die oben mitgeteilten Angaben über die Träume des Achilles und erzählte sie weiter als ein Glied der Sage über den berühmten Helden. Durch mündliche Tradition verbreitet kam sie zu Iren oder Engländern. Die dumpfe Luft der Mönchszellen war wohl angethan, diese Episode zu erhalten und Jahrhunderte später taucht sie nun in der Erzählung des dänischen Klerikers mitten zwischen kräftigen Bildern einer lebensfrischen Dichtung auf.

Dieser Zug der mehr nach der weichlichen Wollust des

συνέρχεσθαι, καὶ οὕτω παρεμυθῆσθαι. Im Hinblick auf diesen Zug nennt das Scholion zu Lykophron V. 143 den Achilles Helenas' Mann.

2) Der hier behandelte Zug von Achilles und Helena wird mit wenigen Worten auch in einem Scholion zu Lykophrons Alexandra V. 143 und beim Scholiasten zu Euripides's Andromache V. 228 erwähnt, sowie bei Eudocia S. 153, die Duris von Samos als Quelle anführt. Ein homerischer Grammatiker sagt gleichfalls, dass Achilles in einem Traum der Helena begegnete (Welcker: Der epische Cyclus II, 105). Eine ähnliche Vorstellung treffen wir bei Sophokles im Oedip. Tyrann. V. 980 ff.

S. 109. 1) Dunger: Dictys-Septimius S. 42 f.

Südens als nach der Rohheit des Nordens schmeckt,²⁾ muss für die unerklärlich bleiben, welche meinen, dass der Baldr-Typus, der uns aus der Snorraedda entgegenstrahlt, der ursprünglich nordische, und dass das unreine Bild, welches Saxo uns gibt, durch Entstellung aus jenem entstanden sei.

Wir haben in der Erzählung von Nannas Gaukelbild, das Balderus im Traume plagt, einen Beweis dafür, dass Oenone und Helena in der Nanna der dänischen Sage, die ihrem Namen nach Oenone ist, verschmolzen. Balderus's Auftreten als Nanna's Anbeter findet also, wenigstens teilweise, seine Erklärung darin, dass Achilles in der späteren griechischen Sage als Helenas Liebhaber genannt wird. Diese griechische Sage steht in Verbindung mit dem schon im Gedicht Kypria vorkommenden Motiv, dass Aphrodite und Thetis in Troja den Achilles mit Helena zusammenbringen, während Paris noch lebt, aber in späterer Zeit tritt diess oft in der Form auf, dass Achilles, nachdem er aus dieser Welt abgerufen war, mit Helena auf Leuke oder den Inseln der Seligen vermählt lebte.³⁾

S. 110. Wenn Achilles der trefflichste Held der Achäer in dem Kriege war, durch welchen sie den Trojanern die von Paris geraubte Helena wieder abgewinnen wollten, und wenn man Achilles zugleich als Helenas Liebhaber kannte, so konnte dies natürlich dahin führen, dass der Krieg in einer Tradition, welche nur ein Paar der auftretenden Hauptpersonen in der Erinnerung behalten hatte, zu einem Krieg wurde, der zwischen Achilles (Balderus) und Paris (Hotherus) aus Liebe zu Helena (Nanna) geführt wurde.

Saxo schildert Balderus's Liebe zu Nanna mit kräftigen Farben. Wo Balderus zum erstenmal genannt wird, unmittelbar nach dem Bericht über Nannas Liebe zu dem jungen Hotherus und gleich vor Hotherus's erster Begegnung mit dem Waldmäd-

2) Der Herausgeber des Saxo erinnert an Horat. Sat. I, 5, 83 ff. P. E. Müller u. a. meinen, dass Balderus's Träume von Nanna bei Saxo ihren Ursprung in den Träumen haben, die Baldr nach der Vegtamskr. Str. 1 von seinem Tod hat. Diess dürfte beweisen, dass die gewöhnliche Auffassung der Balderussage auch bei ausgezeichneten Forschern zu Ungereimtheiten führt.

3) Vgl. Roulez zu Ptolemaei Hephaest. Nov. Hist. S. 90 f.

chen, heisst es: Es begab sich, dass Balderus, Othinus's Sohn, einst Nanna sah, da sie im Bade war, und durch den Anblick ihrer Schönheit von unvergänglicher Liebe entbrannte.¹⁾ Und nachdem Saxo später erzählt hat, dass Nannas Bild den Balderus im Traume umgaukelte, fügt er hinzu: Sein Herz war so überwältigt von der Liebe Macht, dass er fast ganz dahinsiechte. Der Sieg galt ihm nichts, wenn er nicht Nanna mitgewann.²⁾

Das Bild, das wir hier von Balderus als dem herzkrankem, in Frauenliebe hinschmachtenden Helden bekommen, findet keine Erklärung in dem unschuldigen Gott Baldr, den wir aus der Snorraedda kennen, wo er der beste der Asen ist, den alle preisen und von dessen Behausung alles Unreine ferngehalten ist. Dagegen dürfen wir diess als eine charakteristische Uebereinstimmung mit der griechisch-römischen Sage hervorheben, denn Achilles wird nach späten Schriften wie Saxos Balderus plötzlich durch den Anblick eines schönen Weibes von heftiger S. 111. Sehnsucht ergriffen und ist von da an krank durch Liebesqualen. Aber auch hier zeigt es sich, dass der ursprüngliche Gang der Begebenheiten in der dänischen Sage vergessen ist und dass Züge der verschiedensten Personen in den wenigen Männern und Frauen vereinigt sind, welche diese Sage aus der antiken Erzählung festgehalten hat.

Sowohl Dares Phrygius als Dictys Cretensis erzählen, wie mehrere spätgriechische Schriftsteller, dass Achilles beim Anblick von Priamus's Tochter Polyxena von heftiger Liebe ergriffen wird, deren Qualen ihn seitdem verzehren. Während wir früher gesehen haben, dass Nanna, namentlich in ihrem Verhältniss zu Hotherus, zugleich ihren Ursprung in Oenone und Helena hat, so drängt sich hier die Vermutung auf, dass sie, namentlich in ihrem Verhältniss zu Balderus, Züge, welche der Helena angehörten, mit

1) Saxo S. 112: Accidit autem, ut Othini filius Balderus Nannae corpus abluentis aspectu sollicitatus infinito amore corriperetur. Urebat illum venustissimi corporis nitor, animumque perspicuae pulchritudinis habitus inflammabat. Validissimum namque libidinis irritamentum est decor. Vgl. S. 113 qualiter in . . . Nannam inter lavandum conspectam Balderus exarserit.

2) Saxo S. 120.

Motiven vereinigt, die in der Grunderzählung von der Polyxena galten.¹⁾ Achilles hält um Polyxena an und unterhandelt, um die Erledigung der Sache zu bewirken, wiederholte male mit den Trojanern. Hiemit dürfte vielleicht Saxos Erzählung, dass Balderus um Nanna wirbt und dann später mit einer Flotte in Gevarus's Land kommt, um sie zu fordern, in Verbindung stehen. Achilles gelobt, am Kriege nicht mehr teilnehmen zu wollen, wenn er Polyxena bekäme: also ist für ihn der Sieg, wie für Balderus, nichts, wenn er seine Geliebte nicht gewinnt. Saxo erzählt, dass Balderus, als seine Liebe zu Nanna erwacht ist, beschliesst, den Hotherus mit dem Schwert zu töten, um rasch ans Ziel seiner Wünsche zu gelangen, da er fürchtet, dass ihm hiebei Hotherus besonders im Wege sein würde. Vielleicht steht diess im Zusammenhang mit
s. 112. der Erzählung bei Dictys, dass Achilles, als Hektor unannehmbare Bedingungen an die Gewährung der Hand seiner Schwester knüpft, im Zorn ausruft, dass er den Hektor im ersten Kampf erlegen wolle.¹⁾

1) Dares Kap. 27, 28. Dictys lib. III, 2, 3. Vgl. Excurs 9. Nach Dares berichtet Iscanus im 6. Buch von Achilles's Liebe zu Polyxena, indem er auch Dictys mitbenützt. Dieser erzählt, dass Achilles's Liebe erwacht, als er die Polyxena in Priesterinnentracht mit aufgelöstem Haar erblickte. Das bei Saxo vorkommende Motiv, dass der Mann dadurch in Liebe entbrennt, dass er das schöne Weib im Bade sieht, lag im Leben so nahe und kam wahrscheinlich schon damals in so vielen Erzählungen vor, dass es leicht in die Sage bei Saxo eindringen konnte.

S. 112. 1) Eine in isländischen Quellen erhaltene mythische Dichtung erzählt gleichfalls von einem jungen Gott, welcher durch den Anblick eines schönen Weibes von heftiger Liebe ergriffen wird: es ist die Dichtung von Freyr und Gerðr. Müller in der Ausgabe des Saxo S. 112 meint, Saxos Motiv stamme hieraus; vgl. Mogk in Paul-Braunes Beiträgen VII, 273. Die Erzählung von Freyr und Gerðr kann in ihrer Gesamtheit nicht mit der Sage von Baldr und Nanna in Verbindung stehen. Aber wenn ein Zusammenhang in der Behandlung dieses einen Motives besteht, so sollte ich meinen, dass die Dichtung von Freyr und Gerðr hierin von einer Form der Sage von Nanna und Baldr beeinflusst wurde, die mit der bei Saxo vorliegenden nahe verwandt war. Es ist nun vielleicht nicht zufällig, dass die Erzählung von Freyr in mehreren Zügen Aehnlichkeit mit der Erzählung von Achilles's Liebe zu Polyxena zeigt, namentlich, wie Dictys sie überliefert. Als Achilles's durch den Anblick der Polyxena erweckte Liebe nach Verlauf mehrerer Tage heftiger und heftiger wird, holt er seinen Knappen Automedon, offenbart ihm seine Liebe und sendet ihn ab, um für ihn um

Nachdem Saxo von Nannas Gaukelbild erzählt hat, das den Balderus quälte, sagt er, Balderus sei so schwach geworden, dass er nicht zu Fuss gehen konnte und deshalb habe er sich gewöhnt im Wagen zu fahren.²⁾ Hierin dürfen wir eine entstellte Erinnerung daran vermuten, dass die Helden in den Kämpfen vor Troja auf Wagen fuhren, und zwar nicht bloss nach Homer, sondern auch nach Dictys's Erzählung. Da diess im Norden nicht gebräuchlich war, konnte man hier diesem Zug ein neues unächtes Motiv unterschieben.³⁾

Hotherus wird zum König von Seeland erwählt. Aber nachdem er nach Schweden gezogen ist, dessen Thron er durch seines Bruders Atislus Tod gewinnt, kommt Balderus nach Seeland, und die Dänen huldigen nun ihm. Nachdem Hotherus von Schweden zurückgekehrt ist, kommt es zu einer Schlacht, in der Balderus aufs Neue siegt. Hotherus flüchtet nach Jütland und benennt den Ort (vicus), wo er sich dort aufhält, nach seinem Namen. Nachdem er den Winter dort zugebracht, zieht er allein nach Schweden, beruft die Häupter des Reichs und erklärt, er sei des Lebens überdrüssig, da er zweimal so unglücklich gewesen sei, von Balderus überwunden zu werden. Nachdem er ihnen allen Lebewohl gesagt, begibt er sich auf unwegsamen Pfaden hinaus in wüste Gegenden fern von menschlichen Wohnungen. Früher war Hotherus gewohnt gewesen, den Leuten, die ihn um Rat fragten, von der Spitze eines hohen Berges aus Bescheid zu geben. Aber wenn sie jetzt kamen, war der König nicht da, wesshalb sie bitter über seine Abwesenheit und Unthätigkeit klagten.¹⁾ S. 113.

das Mädchen anzuhalten. So offenbart Freyr seine Liebe dem Knappen Skírnir und sendet ihn ab, die Geliebte zu gewinnen. Es wird hervorgehoben, dass Polyxena, als Achilles sie erblickt, das Haar gelöst hatte. In der Upsala-Edda (Sn. E. II, 276) heisst es, dass Luft und Meer vom Haar der Gerdr erleuchtet wurde. Aehnliche Züge könnten möglicherweise auch einer älteren Form der Sage von Baldr und Nanna angehört haben. Die Uebereinstimmungen sind jedoch zu wenig charakteristisch, um einen sicheren Schluss zu gestatten.

2) Saxo S. 120.

3) In der Dichtung über die Bravallaschlacht heisst es, dass Haraldr Hilditqnn im Wagen war, weil er nicht waffenfähig war, so dass er nicht in den Streit gehen konnte: Fornald. ss. I, 380.

S. 113. 1) Saxo S. 121 f.

Die das schwedische und dänische Reich betreffenden Ereignisse, welche hier das Mittelglied zwischen Hotherus's und Balderus's verschiedenen Kämpfen abgeben, beruhen wohl zum grossen Teil auf Saxos eigenen Kombinationen und sind jedenfalls eine dänische Zuthat zur Sage. Diese Ereignisse sind als Erklärungen für Hotherus's Stellung in den Königsreihen — als Bruder des schwedischen Königs Atislus und als dänischer König unmittelbar nach Hiartvarus (Hjorvardr) der den Rolvo (Hrólf Kraki), tödtete, — hereingekommen. Dabei dürfen wir voraussetzen, dass die Volkssage, die überall grosse Lust zeigt, einheimische Ortsnamen in Verbindung mit den berühmten Helden der Dichtung zu bringen, schon ehe Saxo schrieb, davon zu berichten wusste, dass ein jütischer Ort seinen Namen von Hotherus empfangen habe. Um eine historische Veranlassung zu jener Benennung zu gewinnen, musste dann Saxo den Ort in den Gang der Begebenheiten hereinziehen.

Saxo sagt, Hotherus habe die Gewohnheit gehabt, dem um Rat fragenden Volke von der Spitze eines hohen Berges ²⁾ aus Bescheid zu geben. Dieser Zug könnte allenfalls in Verbindung mit einem Bericht von Paris stehen, dass er zu der Zeit, als er auf dem Berg Ida wohnte, von den Hirten als ihr Haupt anerkannt wurde, so dass sie zu ihm mit all ihren Streitigkeiten kamen, die er als gerechter Richter entschied.³⁾

S. 114. Als Hotherus in einem Wald umherwanderte, den Menschen sonst nicht betraten, fand er eine Höhle, in welcher dieselben unbekannten Mädchen wohnten, die ihm vorher ein eisenfestes Wamms gegeben hatten. Auf ihre Frage, warum er gekommen sei, nannte er als Grund sein Unglück im Krieg. Er warf ihnen vor, dass sie ihn betrogen hätten, da es ihm ganz anders ergangen sei, als sie ihm versprochen hätten, so dass er nun seine Verluste und sein trauriges Geschick zu beklagen habe. Aber die Nymphen sagten, dass er, obwohl er selten Sieger gewesen sei, doch dem Feinde ebenso grosse Verluste beigebracht habe, als er selbst erlitten habe.¹⁾

Wie diese Sage entstand, weiss ich nicht zu bestimmen. Man könnte wohl daran denken, hiemit die Erzählung im Sörla þáttir zusammenzustellen, dass Hedinn noch einmal mit Gondul zusammentrifft, nachdem er die Hildir geraubt hatte. Aber dieser Zusammen-

2) Consueverat autem in editi montis vertice consulenti populo plebiscita depromere: Saxo S. 112. Man sollte populo (oder plebi) scita depromere erwarten.

3) S. z. B. Konrad von Würzburg: Troj. Kr. S. 9 bes. v. 675—85.

S. 114. 1) Saxo S. 122.

hang scheint nicht aufrecht erhalten werden zu können, da Hedinn's letzte Begegnung mit Gondul stattfindet, ehe der Kampf zwischen ihm und Hogni begonnen hat, und da Hotherus's zweite Begegnung mit den Waldmädchen in einer Weise motiviert wird, die keinen Anknüpfungspunkt im Sörla þátttr findet.

In der Dichtung von Paris finde ich nichts, woran der Zug erinnern könnte, dass Hotherus aus Trauer über seine Verluste im Krieg untröstlich und lebensüberdrüssig wird, und dass er unter Thränen bei den übermenschlichen Frauen in der Höhle über sein Unglück klagt. Dagegen hat eine Scene aus der Dichtung von Achilles einige Aehnlichkeit hiemit: Achilles ist untröstlich über den Verlust des Patroklos. Unter Klagerufen streut er Russ und Asche auf sein Haupt, wirft sich in den Staub und rauft sich die Haare aus.²⁾ Da kommt Thetis gefolgt von den Nereiden herauf aus ihrer Höhle in der Meerestiefe und fragt ihn, warum er weine. Ihr klagt Achilles den Verlust des Patroklos und der Anderen, die Hektor erlegte, während Achilles unthätig da sass:

*ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ θνυμὸς ἄνωγεν
ζῶειν οὐδ' ἄνδρεςσι μετέμμεναι, αἴκε μὴ Ἑκτωρ
πρῶτος ἐμῶ ὑπὸ δουρὶ τυπεῖς ἀπὸ θνυμὸν ὀλέσση.³⁾*

Sollten in Saxos Erzählung hier einzelne Züge von Balderus auf Hotherus übertragen sein? Und sollte man als Analogie hierzu Verhältnisse anführen dürfen wie jenes, dass Nanna in der Snorraedda Baldrs Frau ist, während sie bei Saxo die des Hotherus ist, oder dass nach der isländischen Sage mit Baldr ein Ring verbrannt wird, der aus sich neue Ringe erzeugt, während Hotherus nach Saxo einen Ring besitzt, der seines Eigentümers Reichtum vermehrt? Ich werfe die Frage auf, wage aber nicht sie zu beantworten.

Die Waldmädchen trösteten den Hotherus damit, dass er des Sieges gewiss sein dürfte, wenn er dem Balderus zuvorkommen S. 115. und eine süsse Nahrung geniessen könnte, die bestimmt war, Balderus's Kräfte zu steigern.¹⁾

2) Vgl. Praecipue enim illuvies ac squalor delectant, quos adversa animi valetudo concusserit: Saxo S. 122.

3) Il. 18, 90—92. Vgl. lucis ac vitae pigere se dixit . . . Fit enim, ut, quibus insolabilis animi dolor inciderit, obscuros externosque secessus, quasi quoddam pellendae tristitiae remedium captent, nec magnitudinem moeroris inter humanos queant tolerare convictus: Saxo S. 122.

S. 115. 1) Caeterum in expedito victoriae gratiam fore, si inusitatae

Die Worte der Waldmädchen geben Hotherus Mut, den Krieg gegen Balderus fortzusetzen. Dieser sammelt die Dänen und begegnet dem Hotherus in einer Schlacht. Viele fallen auf beiden Seiten, und die Nacht bricht den Kampf ab, ohne dass sie einen entscheidenden Ausgang gefunden hat. Hotherus kann vor Unruhe nicht schlafen. Um die dritte Nachtwache geht er, ohne dass jemand etwas davon weiss, hinaus um zu kundschaften. Als er zu dem Lager der Feinde kommt, sieht er drei Jungfrauen (nymphas), welche die geheimnissvolle Speise tragen, aus Balderus's Zelt hervortreten. Er folgt eiligst ihrer Spur, die er im Thau erkennt, und erreicht endlich ihr Haus. Sie fragen ihn, wer er ist. Er gibt sich für einen Harfenspieler aus, und spielt, als sie ihm eine Harfe reichen, auf ihr eine liebliche Melodie. Die Jungfrauen hatten drei Schlangen, aus deren Gift sie die stärkende Speise für Balderus zu bereiten pflegten. Hotherus sieht, wie es aus dem Mund der Schlangen in die Speise tropft. Zwei von den Jungfrauen²⁾ würden ihm aus Barmherzigkeit von der Speise gereicht haben, wenn nicht die älteste eingewendet hätte, es sei Verrat an Balderus, die Kraft seines Feindes zu steigern. Der angebliche Harfenspieler sagte, er sei nicht Hotherus, sondern sein Knappe. Die zwei Jungfrauen, welche ihm wohlwollten, gaben ihm nun einen siegverleihenden Gürtel.³⁾ Er ging denselben Pfad zurück, auf dem er gekommen war, und begegnete jetzt dem Balderus, dessen Seite er durchbohrte, so dass dieser halbtodt zur Erde fiel.¹⁾

S. 116.

cuiusdam suavitatis edulium augendis Balderi viribus excogitatum prae-
ripere potuisset. Nihil enim factu difficile futurum, dummodo hosti in
augmentum roboris destinato potiretur obsonio: Saxo S. 122.

2) nympharum quaedam. Saxo S. 123.

3) Ille se non Hötherum, sed Hötheri comitem dicebat. Eaedem nam-
que nympphae accurati nitoris cingulum potentemque victoriae zonam cle-
menti benignitate ei largitae sunt. Zwischen dicebat und Eaedem ist, nach
Müllers Vermutung (s. seine Ausgabe zu dieser Stelle), wahrscheinlich ein
Satz ausgefallen, in welchem gesagt war, dass die Mädchen dem Hötherus
von der Speise gaben. Diess wird wirklich gesagt in Thomas Gheysmers
Auszug aus Saxo (script. rer. Dan. II, 299). Saxos Darstellung ist hier je-
doch in vielfacher Beziehung etwas unklar.

S. 116. 1) Saxo S. 122—124.

In England tritt oft die Sage auf, dass ein Anführer, der sich in ein feindliches Lager begibt, besonders, um dort zu kundschaffen, und welcher desshalb unerkant sein will, sich für einen Harfenspieler ausgibt, eine Rolle, die er auch mit grosser Fertigkeit durchführt. Durch diese List gewinnt er einen Sieg oder sonst einen Vorteil. Diese Sage berichtet William von Malmesbury (kurz nach 1120) und mehrere englische Chronisten von König Ælfred. Er soll um d. J. 880, nachdem er einige entschlossene Leute in Athelney um sich gesammelt hatte, als Spielmann verkleidet in das Lager des Dänenkönigs gegangen sein.²⁾ William erzählt³⁾ dieselbe Sage auf den nordischen Königssohn Olaf (Analafus) bezogen, der kurz nachher mit dem englischen König Ædelstan bei Brunnanburg kämpft (i. J. 938 oder richtiger 937).

Eine entsprechende Geschichte wird bei Galfrid von Monmouth (um 1130) in dessen fabelhaftem Historienwerk von Baldulf, dem Anführer der Sachsen, erzählt. Dieser kommt, von Arthurs Feldherrn Cador in die Flucht geschlagen, als Harfenspieler verkleidet unerkant durch das feindliche Lager hindurch nach York hinein zu seinem Bruder Colgrin, welcher hier von König Arthur eingeschlossen ist.⁴⁾

Aber die Geschichte vom Fürsten, der sich im feindlichen Lager für einen Harfenspieler ausgibt, finden wir auch in Beziehung zu einer Person gesetzt, die uns hier näher steht. Nach meiner Auseinandersetzung ist Hotherus seinem Ursprung nach der Trojaner Paris, und Balderus, in dessen Lager jener sich begibt, ist Achilles. Es kann also gewiss keine zufällige Aehnlichkeit sein, dass wir in einer anderen mittelalterlichen Erzählung

s. 117.

2) Willelmi Malmesberiensis Gesta regum Anglorum ed. Hardy, II § 121 (1 S. 181).

3) ibid. II § 131 (1. S. 207 f.).

4) Galfridi Monumetensis Historia regum Britanniae IX, 1 (in das Altnordische übersetzt in den Breta sqgur Annal. f. nord. Oldk. 1849. Kap. 35. S. 88).

In dem englischen Gedicht King Horn (V. 1465—1492) aus dem 13. Jhd. kommen Horn und seine Leute in eine feindliche Burg und es gelingt ihnen, den Besitzer derselben ums Leben zu bringen, indem sie sich

berichtet finden, dass ein trojanischer Fürst (doch nicht Paris sondern Priamus) als Harfenspieler verkleidet kurz vor Achilles's Tod durch das Lager der Griechen sich in dessen Zelt begibt. In dem bulgarischen Trojanerkrieg wird erzählt, wie Achilles den Hektor tötet und ihn zu seinem Zelt trägt, ein Anblick, bei welchem die trojanischen Fürsten und Frauen jämmerlich weinen. Darauf wird fortgefahren:¹⁾ »und König Priamus nahm ärmliche und zerrissene Kleider und eine Harfe²⁾ und zog zu dem griechischen Heer und begann Achilles's Zelt zu suchen: wen Gott heute ehrte, dass er mir Sünder und Fremdem Trank und Speise gäbe. Und er kam zu Achilles's Zelt und begann sehr traurig zu spielen und Achilles gab ihm von seinem Mahle Speise und Trank, und nach der Mahlzeit legten sie sich, da sie getrunken hatten, um zu schlafen; auch die Wächter schliefen ein.« In der Nacht steht Priamus auf und findet Hektors Leiche im Bett bei Achilles. Er offenbart, wer er sei und bittet den Achilles um den Leichnam des Sohnes, Achilles trägt sodann diesen am Morgen auf seinen Schultern nach Troja. Priamus und Achilles gehen miteinander in einen Tempel, um einander Eide der Treue zu schwören. Hier wird Achilles von Helenus meuchlerischer Weise ermordet.

Diese Erzählung von Priamus's Besuch bei Achilles in der bulgarischen Schrift ist eine im christlichen Mittelalter aufgekommene Entstellung des homerischen Berichtes im 24. Buch der Ilias.³⁾ Ich vermute, dass die nordische Sage von Hotherus und Balderus den Zug von dem Heerführer, der als Harfenspieler verkleidet in seines Feindes, Balderus, Lager geht, mittelbar aus einer mit dem bulgarischen Werk nahe verwandten, wahrscheinlich

für Harfen- und Geigenspieler ausgehen. Ein ähnliches Motiv treffen wir in der Ballade King Estmere in Percy's Sammlung.

1) *Trojanska priča* S. 171. Ich habe die lateinischen Namensformen eingesetzt.

2) 'gusli' in Miklosichs Uebersetzung 'citharam'.

3) Die bulgarische Schrift hat bei mehreren Zügen, die im *Homerus Latinus* fehlen, Aehnlichkeit mit dem griechischen Gedicht, und der lateinische Auszug aus Homer kann desshalb nicht, wie Dunger in *Fleckeisens Jahrbüchern* 1873 S. 567 meint, die einzige Quelle sein.

lateinischen, mittelalterlichen Darstellung des Trojanerkrieges herübernahm. Diess dürfen wir um so eher annehmen, als specielle Uebereinstimmungen zwischen Konrad von Würzburg und der Trójumannasaga einer-, und der bulgarischen Schrift andererseits¹⁾ zeigen, dass die Quelle der letzteren im Mittelalter bei den abendländischen Völkern bekannt war. S. 118.

Wenn diese Auffassung richtig ist, so muss die nächste Quelle der nordischen Hotherussage, die nur ein paar Hauptpersonen des Trojanerkrieges festgehalten hat, den Zug von Priamus auf Paris (Hotherus) übertragen haben, natürlich desshalb, weil letzterer als Harfenspieler berühmt war. Der Besuch im Lager der Feinde findet bei Nacht statt, während die Meisten schlafen, wie bei Homer und in der bulgarischen Erzählung. Aber die ursprüngliche Absicht des Besuches ist vollständig vergessen: durch den Einfluss englischer Geschichten wie der von Ælfred und von Olaf geht Hotherus in das feindliche Lager, um zu kundschaften. Der Bericht über die Erlebnisse des Hotherus in Balderus's Lager ist eine romantische Dichtung, die sich vollkommen von der antiken Sage losgerissen hat. Während Achilles, als Priamus zu ihm kommt, einfach zu Abend gespeist hat, sieht Hotherus drei übermenschliche Jungfrauen, welche dem Balderus eine wunderbare Speise gebracht haben, welcher Schlangengift seine Kraft mitgeteilt hat. Aber die Erzählung von Hotherus's Besuch in Balderus's Lager bildet doch bei Saxo die Einleitung zum Bericht von Balderus's Tod, wie Priamus's Besuch im Lager der Griechen nach

1) Reinhold Köhler hat in Meisters Ausgabe des Dares Phrygius S. XL—XLII auf specielle Uebereinstimmungen zwischen der bulgarischen Schrift und Konrad von Würzburgs deutschem Gedicht hingewiesen. Eine dieser Uebereinstimmungen ist zugleich eine Uebereinstimmung mit der Trójumannasaga. In d. Trojanska priča II, 24 heisst es (nach Miklosich's Uebersetzung): Paris committebat duos boves, et pungebant inter se et uter vincebat, ei nectebat coronam e floribus. Hiemit hat man Konrad v. 646—650 verglichen. Aber deutliche Verwandtschaft zeigt auch die Erzählung in der Trójum. s. Kap. 7 vom Kampf zwischen den zwei Stieren, in der es am Schluss heisst: ok því setti hann kórónu á höfud honum, ok tignadi hann þá svá fyrir sigr sinn. Gaston Paris (Revue Critique 1874 S. 291) nimmt dagegen an, dass die Quelle der bulgarischen Schrift im Abendland nicht bekannt war.

s. 119. der bulgarischen Schilderung Anlass zu Achilles's Tod gibt, der am folgenden Tag eintrifft.

Den Zug von Balderus's wunderbarer Nahrung müssen wir näher in das Auge fassen. Diese Nahrung erwähnt Saxo erst bei Hotherus's zweiter Begegnung mit den Waldjungfrauen: bei dieser Gelegenheit sagen sie ihm, dass er leicht den Sieg gewinnen wird, wenn er die süsse Speise zu kosten bekäme, mit der Balderus's Kraft gesteigert werde. Und diese Speise wird dem Balderus bei Nacht in sein Lager von drei »Nymphen« gebracht, welche hierauf eilig in ihre Behausung zurückkehren.¹⁾ Rufen wir uns nun aus Homers Gedicht Achilles ins Gedächtniss zurück an jenem Morgen, ehe er zum letzten Kampf, den die Ilias besingt, auszieht. Der Held will nichts geniessen, ehe er seinen Freund gerächt hat. Da kommt Athene auf Zeus's Befehl vom Himmel schwebend in das Lager der Achaeer.

ἥ δ' Ἀχιλλῆι

νέκταρ ἐνὶ στήθεσσι καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινὴν
στάξ', ἵνα μὴ μιν λιμὸς ἀτερπὴς γούναθ' ἔκοιτο
αὐτὴ δὲ πρὸς πατρὸς ἐρισθενέος πνικινὸν δῶ
ῥέγετο.²⁾

Hier zeigt sich unverkennbare Uebereinstimmung zwischen der griechischen und der nordischen Sage. Sie haben nicht nur den öfter vorkommenden Zug gemeinsam, dass die Kraft des Helden durch eine wunderbare Nahrung gesteigert wird, sondern auch die speciellen Verhältnisse, unter welchen dieser gemeinsame Zug auftritt, stimmen in mehrfacher Hinsicht überein. Es erstreckt sich die Gleichheit teilweise sogar auf einzelne Ausdrücke. Homer

s. 120. nennt die ἀμβροσίην, die himmlische Speise, lieblich ἐρατεινήν (was in einer alten Paraphrase mit ἐπιθυμητήν wiedergegeben wird);

1) Saxo S. 122.

2) Il. XIX, 362—366. In der von Becker herausgegebenen Paraphrase (Schol. in Hom. Append. S. 795): ἥ δὲ τῷ Ἀχιλλεῖ θεῖον πόμα ἐν τοῖς στήθεσσι καὶ θεῖαν τροφὴν ἐπιθυμητὴν ἐπέσταξεν, ἵνα μὴ αὐτὸν λιμὸς ἀηδὴς τὰ γόνατα καταλάβῃ.

Dieser Zug von Nectar und Ambrosia wird im Homerus Latinus nicht ausdrücklich erwähnt.

dem entspricht genau Saxos Ausdruck: *inuitatae cuiusdam suavitatis edulium*. Die wunderbare Nahrung wird in beiden Sagen dem Helden in sein Lager gebracht, als er zum Kampf bereit ist; dieser Kampf ist in der nordischen Sage derjenige, in welchem Balderus seine Todeswunde empfängt; im griechischen Gedicht der letzte, an welchem Achilles in diesem Gedichte teilnimmt. Die Speise wird dem Balderus zur Nachtzeit kurz vor dem Tagesgrauen gebracht, dem Achilles am Morgen. In der dänischen Erzählung kommen drei göttliche oder doch übermenschliche Frauen mit dieser Speise und beeilen sich hinweg zu kommen, nachdem sie ihm dieselbe überreicht haben. In der Ilias ist es die Göttin Athene, die Nektar und Ambrosia in Achilles's Brust giesst und darauf sofort zurück in den Himmel eilt. Saxo hat hier die Bezeichnung 'nymphae'. Es ist hier also dieselbe Veränderung des mythischen Begriffes vor sich gegangen wie bei den Mädchen, die Hotherus im Walde trifft. Auch sie werden bei Saxo *nymphae* genannt und sind an die Stelle der Göttinnen in der griechischen Sage getreten. Wie leicht dieser Uebergang ist, zeigt sich daran, dass das *an. dís*, welches gewöhnlich wie *νύμφη* eine Göttin niederen Ranges bezeichnet, doch auch für Freyja, Idunn, Skaði gebraucht wird. Athene allein giesst Nektar und Ambrosia in Achilles's Brust, während drei Nymphen Balderus die wunderbare Speise bringen. Man kann verschiedene Ursachen für diese Veränderung annehmen. Am ehesten möchte ich hiebei an Beeinflussung durch jene Sage denken, nach welcher Hotherus im Walde mehrere (doch wohl drei) Mädchen antrifft, und der an vielen Stellen wiederkehrenden Erzählung von drei Nornen, Feen oder Parcen.¹⁾ Wie eine der Nornen in anderen Sagen sich dem Helden ungünstig gestimmt zeigt, so verweigert die älteste der Nymphen bei Saxo dem Hotherus den Genuss der wunderbaren Speise.²⁾

Diese Speise hat nach Saxos Darstellung ihre Kraft dadurch s. 121.

1) Gejer (*Svea Rikes Häfder* I, 262 f.) lässt die Mädchen, welche die wunderbare Speise zubereiten, dieselben sein wie die, welchen Hotherus vor dem ersten Kampf mit Balderus begegnet. Aber Saxo deutet diese Identität nicht an.

2) In der trojanischen Sage sind von den drei Göttinnen zwei dem Paris feind, nämlich Juno, die älteste, und Minerva.

erhalten, dass die Jungfrauen drei Schlangen ihr Gift in einen Brei tröpfeln lassen. Im fünften Buch erzählt Saxo, dass die Zauberin Craca ganz auf dieselbe Art drei Schlangen ihr Gift in einen Brei tröpfeln lässt, welcher später ihrem Stiefsohn Ericus Weisheit, Verstehen der Tiersprache und Beredsamkeit verleiht.¹⁾ Diess zeigt uns klar, dass der Zug, dass Balderus's Nahrung ihre Kraft vom Schlangengift hat, aus einem im Mittelalter wie in späterer Zeit allgemeinen, in Märchen und Sagen verbreiteten Volksglauben herübergenommen wurde. Man meinte, der Mensch könnte durch den Genuss eines Stückes (vom Herzen oder sonst einem Teile der Eingeweide, von Fleisch, Blut oder Gift) einer Schlange oder eines Drachen die Sprache der Vögel und der anderen Tiere verstehen und erwürbe überhaupt übernatürliches Wissen. Wir finden auch den Glauben, dass der Mensch durch solche Nahrung wild und grausam werde, sowie dass übernatürliche Stärke auf dieselbe Weise gewonnen werden könne. Nach dem mittelhochdeutschen Gedicht Gudrun²⁾ erhält so Hagen grosse Kraft durch das Trinken vom Blute eines von ihm erlegten drachenartigen Tieres, welches einem Gabilun (Chamäleon) ähnlich war. Der Glaube, dass man die Tiersprache verstehen lerne dadurch, dass man etwas von einer Schlange geniesse, wird schon von antiken Schriftstellern erwähnt. Dass er seinen Ursprung im Orient hat, ist u. a. desshalb wahrscheinlich, weil Philostratus Völkern in Indien und Arabien diesen Glauben beilegt.³⁾

Ein weit verbreitetes Märchen, welches erzählt, dass übernatürliches Wissen durch den Genuss von Schlangengift oder Schlangenfleisch gewonnen wird, lässt seinen Helden diese Nahrung sich aneignen, obwohl sie eigentlich für einen anderen Mann bestimmt ist, zu dem der Held in untergeordnetem Verhältniss steht.⁴⁾ Ein verwandtes Märchen hat schon auf mehrere alte
s. 122. nordische Heldensagen eingewirkt. So lernt Sigurðr Fáfnisbani

1) Saxo S. 193 f.

2) V. 101 ff.

3) Vgl. hierüber Kemble: Salomon und Saturnus S. 114—117; Notae ubiores in Saxonem S. 146; Wackernagel: Kleinere Schriften III S. 198 f.

4) Ueber dieses Märchen vgl. u. a. R. Köhler in der Germania XI S. 395, 398, 400; Kemble a. a. O. S. 115.

dadurch Vogelstimmen verstehen, dass er von des Drachen Fáfnir Herz kostet, welches zur Speise für seinen Pflegevater Reginn bestimmt ist. Einen hieher gehörigen Zug finden wir in der oben erwähnten Geschichte Saxos von Ericus dem Beredten. Ericus's Stiefmutter und Rollerus's Mutter Craca bereitet eine Speise, in welche Gift von drei Schlangen tropft, zwei ganz schwarzen und einer weissgefleckten. Sie bringt die Speise ihrem Sohn und ihrem Stiefsohn, welche aus dem selben Gefäss essen sollen. Auf der einen Seite dieses Gefässes ist die Speise weiss, aber weniger kräftig; auf der anderen, die sie dem Rollerus zuwenden lässt, pechschwarz mit gelben Punkten. Ericus, der den Unterschied merkt, dreht das Gefäss um, so dass ihm das Beste zufällt. Es wird also wohl dem Einfluss einer Sage oder eines Märchens, die mit den hier erwähnten verwandt waren, zuzuschreiben sein, dass Hotherus, wie es scheint, sich die Speise aneignet, die für den göttlichen Sohn des Othinus, Balderus, bestimmt war, und dass er hiedurch übernatürliche Kraft gewinnt.

Die Erzählung, dass die »Nymphen« kurz vor Balderus's Tod ihn verraten, indem sie den Hotherus die Kost geniessen lassen, durch welche Balderus's Kraft gesteigert wird,¹⁾ trägt auch den Stempel des altnordischen Glaubens an Dísir oder Fylgjur, von denen man glaubte, dass sie kurz vor dem Tode einer Person ihr feindlich werden oder sie verlassen.²⁾

Wenn man einräumt, dass ich im Vorausgehenden es durch meine Auseinandersetzung wahrscheinlich gemacht habe, dass die Geschichte von Hotherus und Balderus bei Saxo sich mittelbar auf die Sage von Paris und Achilles gründet und speciell mit des Dares Phrygius Darstellung in Verbindung steht, so wird man wohl auch bei Saxos Erzählung von Balderus's Tod Berührungspunkte zwischen Saxo und Dares anerkennen, obwohl des Letzteren Schrift hier nicht die einzige Quelle der nordischen Erzählung

1) Diese Sage erinnert sonst an den bei Apollodor Bibl. I, 6, 3 vorkommenden Zug, dass die Parcen den von Zeus verfolgten Typhon täuschen, so dass er die Früchte der Vergänglichkeit (τῶν ἐφ' ἡμέρων καρπῶν) kostet, welche nach deren Worten ihm grössere Kraft geben sollten. Aber historischer Zusammenhang findet hier kaum statt.

2) Vgl. hierüber z. B. Keyser Nordmændenes Religionsforfatning i Hedendommen. Kap. 18.

s. 123. gewesen sein kann. Doch räume ich gerne ein, dass die Berührungspunkte hier so schwach sind, dass sie meine Ansicht nicht stützen können. Hotherus durchbohrt bei Saxo Balderus's Seite mit dem Schwert und streckt ihn halbtot zur Erde. Da Balderus merkt, dass sein Tod naht, erneut er am nächsten Tag den Kampf, während seine Wunde brennt.¹⁾ Er lässt sich in einem Tragstuhl in den Kampf bringen, um nicht unbemerkt in seinem Zelt zu sterben.²⁾ In der folgenden Nacht zeigt sich ihm Hel im Traume und sagt, dass sie ihn am nächsten Tag umarmen werde. Und Balderus stirbt an der empfangenen Wunde nach Verlauf von drei Tagen.

Im Kap. 34 erzählt Dares, dass Achilles durch Alexanders Hand fällt. In dem unmittelbar vorausgehenden Kapitel wird berichtet, dass Achilles von Troilus verwundet wird und verwundet den Kampf verlässt. Es wird 6 Tage nacheinander gekämpft. Am siebenten geht Achilles, der wegen seiner schmerzlichen Wunde sich vom Kampfe fern gehalten hatte,³⁾ wieder in die Schlacht. Nachdem er den Troilus getödtet, verlässt er den Kampf von Memnon getroffen abermals, erlegt jedoch, ehe er sich zurückzieht, auch diesen. Die Nacht trennt die Kämpfenden.

Die Erzählung von Balderus's Tod bei Saxo und des Dares Phrygius Bericht über Achilles's Ende haben das gemein, dass der Held kurz vor seinem Tod eine schwere Wunde bekommt, die ihn mehrere Tage schmerzt und teilweise kampfunfähig macht. Doch begibt er sich, nachdem er diese Wunde erhalten hat, wieder in die Schlacht. Indem man die Nebenpersonen wie Troilus, Memnon und Antilochus aus dem Gedächtniss verlor, konnte der Stoss, der Achilles den Tod gab, leicht mit der schlimmen Wunde, die er kurz vor seinem Tode von Anderen empfing, verschmelzen. Dazu konnten die bei Dares gebrauchten Ausdrücke: Alexander Antilochum interimit ipsumque Achillem multis plagis confodit⁴⁾ mitwirken. Der Gegensatz von interimit und m. pl. conf. konnte leicht zu der Auffassung führen, dass Achilles nicht sofort an

1) dolore vulneris accensus.

2) Saxos Erzählung ist hier vielleicht durch des Galfrid von Monmouth Bericht über Uther Pendragon beeinflusst. Dieser lässt sich kurz vor seinem Tod, obwohl er krank ist, auf einer Tragbahre in den Kampf bringen, da er lieber in Ehren sterben, als in Schande leben will (Hist. Brit. VIII, 22, 23). Hier Zusammenhang zwischen Saxo und Galfrid anzunehmen, scheint mir nicht zu kühn, da ich im Folgenden nachweisen werde, dass Saxos Bericht von Hotherus und Balderus auch sonst von Galfrid beeinflusst ist.

3) qui aliquot dies vexatus in pugnam non prodierat.

4) Dares ed. Meister Kap. 34.

seinen Wunden starb. Ueber den Kampf, der an dem Tage, bevor Balderus seine Todeswunde erhielt, gekämpft wurde, erzählt Saxo:⁵⁾ Die Schlacht war sehr blutig und beide Heere erlitten ungefähr gleich grosse Verluste. Die Nacht trennte die Kämpfenden. Diese Worte »die Nacht trennte die Kämpfenden« braucht Dares von der letzten Schlacht, an welcher Achilles teilnimmt.

In der Nacht vor seinem Tod sieht Balderus im Traume die Hel, welche Saxo Proserpina nennt, an seiner Seite stehen s. 124. und ihm verkünden, dass er am folgenden Tag in ihren Armen ruhen werde.¹⁾ Dieses Motiv könnte leicht selbstständige nordische Erfindung sein, da unglückverkündende Träume so oft in der alt-nordischen Dichtung vorkommen.²⁾ Aber auch hier dürfen wir ein nahe verwandtes Motiv in der Achillessage vergleichen. Im vorletzten Buch der Ilias wird erzählt, dass in der Nacht nach Hektors Fall, als Achilles am Meeresstrande schläft, ein Geist aus dem Todtenreich, Patroklos's Schatten, an sein Lager hintritt und mit ihm spricht, um ihn zu bitten, seines gefallenen Freundes Leiche verbrennen zu lassen. Und in diesen seinen Worten verkündet Patroklos dem Achilles seinen nahen Tod:

ἀλλ' ἐμὲ μὲν κήρ
ἀμφέχανε στυγερή,³⁾ ἥ περ λάχε γιγνόμενόν περ·
καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
τείχει ὑπο Τρώων εὐηγενέων ἀπολέσθαι.⁴⁾

Es verdient wohl zugleich Aufmerksamkeit, als eine kaum zufällige Uebereinstimmung, dass Homer hier die Todesjungfrau, *Κήρ*, nennt, die mit ihrem Rachen den Toten umfasst, wie die nordische Sage Hel nennt, die mit ihren Armen den Helden umschlingen soll.

5) Saxo S. 123.

S. 124. 1) Saxo S. 124 f.

2) Mit Balderus's Traum vergleiche man namentlich *Atlamál* 28, *Sól-arljóð* 38 und *Hrólfs saga kraka* Kap. 5 (*Fornald. ss.* I, 14). Doch muss man sich daran erinnern, dass alle diese Dichtungen wahrscheinlich jünger sind als die Baldrsage.

3) In der von Bekker herausgegebenen Paraphrase S. 195: ἀλλ' ἐμὲ ἡ θανάτηφόρος μοῖρα κατέπιεν ἡ μισητή.

4) Ilias 23, 78—81. Der Homerus Latinus hat nichts Entsprechendes.

Saxo berichtet, dass grosse Freude in Hotherus's Lager herrschte, als man die Nachricht bekam, dass Balderus halbtot zur Erde gestreckt sei, während das Dänenheer über dessen Schicksal trauerte.⁵⁾ Dares berichtet, dass die Griechen an Achilles's Grab Leichenspiele hielten.⁶⁾ Beneoit de Sainte More, der sich
 S. 125. bei Achilles's Fall auf Dares beruft, schildert zuerst die Trauer der Griechen über des Helden Tod und berichtet hierauf, dass unter den Trojanern grosse Freude herrschte.¹⁾ Ich finde hier keinen Grund, eine von Dares abgeleitete gemeinsame Quelle für Beneoit und die dänische Sage anzunehmen, sondern vermute, dass beide unabhängig von einander Dares's Bericht gleichheitlich erweiterten, indem sie etwas hinzufügten, was notwendig voraussetzen war.²⁾

Nach Balderus's Begräbniss fragt Othinus Wahrsager, wie sein Sohn gerächt werden soll.³⁾ Unmittelbar nachdem Achilles's Begräbniss erwähnt ist, heisst es in einer Recension von Dares's Schrift, dass die Griechen sich einigen, die Götter zu befragen, um zu hören, wie Achilles gerächt und der Krieg beendet werden könne.⁴⁾

5) Quo militibus nunciato totis Hötheri castris alacer exultantium clamor insonuit, Danis Balderi fortunam publico moerore prosequentibus: Saxo S. 124.

6) Dares Kap. 34.

S. 125. 1) Le Roman de Troie v. 22256—22294.

2) Nach der Erzählung von Balderus's Tod hat Saxo (S. 125) über sein Begräbniss nur folgende Worte: Cuius corpus exercitus, regio funere elatum, facto colle condendum curavit. Die dänische Sage kann auch hier vielleicht dem Dares gefolgt sein, welcher sagt: Agamemnon Achillem magnifico funere effert et, ut sepulcrum ei faciat, a Priamo indutias petit ibique funebres ludos facit (Kap. 34 nach der alten Handschr. in St. Gallen, die jedoch indutias nicht hat). Vgl. die Worte in der Trójum. sag. Kap. 28, welche hier den Dares übersetzt: lét Agamemnon konungr búa veglega gróft hans. Aber da Saxos Erzählung hier keinen charakteristischen Zug enthält, kann nichts hierüber bewiesen werden.

3) At Othinus, quanquam deorum praecipuus haberetur, divinos tamen et aruspices caeterosque, quos exquisitis praescientiae studiis vigere compererat, super exequenda filii ultione sollicitat: Saxo S. 126.

4) Deinde consilium (Agamemnon) convocat, Argivos alloquitur. placet omnibus, ut, quid faciendo opus sit dii consulantur: Dares Kap. 35. Dieser

Nach Balderus's wie nach Achilles's Tod werden also in die Zukunft blickende Wesen von den Angehörigen des Helden um Rat gefragt, damit diese hören, wie er gerächt werden solle. Und nach beiden Sagen wird eine Antwort gegeben, in welcher derjenige, welcher nach dem Willen der Götter den Helden rächen soll, genannt wird. S. 126.

Dass Saxos Erzählung von Balderus's Tod durch Hotherus's Hand Dares voraussetzt, lässt sich durch Saxos Bericht über Hotherus's Tod noch wahrscheinlicher machen. In der Schlacht, in welcher Balderus's Rächer Bous den Hotherus tötet, wird Bous selbst so schwer verwundet, dass er in seine Wohnung getragen werden muss und den Tag darauf an seinen Wunden stirbt.¹⁾ So wird auch nach Dares²⁾ Alexander im Kampf von Ajax erlegt, aber Ajax hat selbst von Alexander eine so schwere Verletzung erhalten, dass er in das Lager der Griechen getragen werden muss, wo er stirbt, nachdem der Pfeil, der ihm die Wunde beigebracht hat, herausgezogen ist. Hier herrscht also in der Hauptsache schlagende Uebereinstimmung.

Auch hier zeigt Beneoit, wenn auch in einem sehr unwesentlichen Zug eine Erweiterung von Dares's Erzählung, welche derjenigen analog ist, die bei Saxo vorliegt, obwohl bei ihm in Bezug auf den anderen der zwei Gegner. Dares sagt nur, dass Alexanders Leiche zur Stadt zurückgetragen wird.³⁾ Aber bei

Text findet sich nicht in allen Handschriften des Dares und scheint nicht der ursprüngliche zu sein; aber er steht in der alten Handschrift von St. Gallen und ist von Beneoit de Sainte-More (v. 22474) und von Iscanus benutzt. Dass die Götter über die Beendigung des Krieges und die Rache für Achilles's Ermordung Rats befragt werden, zeigen Dares's Worte im Folgenden (nach der St. Galler Hschr.): a quibus responsum accipiunt per Achillis progenie(m) finem negocio dari (Agamemnon ait Neoptoleum) arcersiri ad exercitum oportere ut parentem suum ulciscatur tandemque rei terminus detur.

1) Saxo S. 131 f.

2) Dares Kap. 35.

3) refertur: Dares a. a. O.

Beneoit⁴⁾ heisst es, dass man Paris's Leiche auf seinem Schild in die Stadt trug. So ist Dares's kurzer Bericht, dass Ajax zum Lager zurückgetragen wird, in Saxos's Darstellung dahin erweitert, dass Bous auf einen Schild gelegt und von einander ablösenden Fusskämpfern in sein Lager getragen wird.

s. 127. Dass Hotherus's Mörder, wenn auch nur teilweise, seinen Ursprung in dem des Paris hat, fand ich also durch die Vergleichung der Berichte über ihren Tod bestätigt. Woher hat nun Hotherus's Mörder seinen Namen?

Saxos Bous ist eine Latinisierung des alten dänischen Namens Bo, Boe, welcher dem *altnorw.-isländ.* Búi entspricht. So ist Bo bei Saxo der Name eines Bravallakämpfers und eines Jomsvikings, welche beide in isländischen Quellen Búi heissen. Als Appellativum bedeutet búi *Bebauer* (*Bewohner*) oder *Nachbar* (*mhd. nâchbûr*), in der älteren Sprache auch *Bauer*; landbúi ist ein *Landpächter*. Ich vermute, dass die Nordleute, welche die Erzählung von Paris und Ajax bei Gaelen oder Iren hörten, wegen des Gleichklanges den Namen Ajax als das irische aithech, später aitheach geschrieben, verstanden, was *Bauer, Pächter* bedeutet,¹⁾ und desshalb es mit dem gleichbedeutenden Búi übersetzten, welches ein verbreiteter Name war.

Zuerst will ich versuchen nachzuweisen, dass aithech, aitheach *Bauer* dem Laute nach Ajax *acc.* Ajacem so nahe lag, dass die Nordleute leicht diesem fremden Namen die Bedeutung jenes irischen Wortes beilegen konnten. Das irische kurze ai, welches aus a durch Einfluss eines folgenden i entstand, wurde höchst wahrscheinlich in alter Zeit wie heutzutage wie kurzes æ ausgesprochen; th lautete wie spirantisches d (ð), aber wird jetzt wie h ausge-

4) Porté en ont lo cors Paris
En la cité sor son escu.

Le Roman de Troie v. 22780 f.

S. 127. 1) aithech wird von Stokes: *Irish Glosses* S. 100 mit *peasant* übersetzt, in O'Currys *Manners and Customs* II, 36. III, 469 als *a tenant, a plebeian* erklärt und als gleichbedeutend mit *ags. ceorl.* Nach Windisch (*Irishes Wörterbuch*): »Mann aus einer der unteren der besitzenden Classen; *champion* in den romantischen Erzählungen, dann *vassal, farmer* mit der Nebenvorstellung des Bäurischen und Ungeschlachten.«

sprochen oder ist sogar in mehreren Gegenden Irlands gänzlich verstummt. Dass es schon in alter Zeit teilweise sehr schwach lautete, sieht man aus dem *air.* láe, láa, lá = lathe *Tag* und aus der Präposition la le *bei*, die ursprünglich wohl leth lautete und mit leth *Seite* zusammenhängt. Nach Zimmer*) ist das *mittellat.* arreum (remissio poenae) = *altir.* athirge, aithirge, in welchem athir — wie ar — gesprochen wurde. Namentlich in Schottland muss th zwischen Vokalen frühzeitig schwach gelautet haben, denn in The Book of Deir wird bead für bethad²⁾ geschrieben.

Das irische e, welches später, wie in aithech, ea geschrieben s.128. wird, muss für die Nordleute wie ja geklungen haben. Diess sieht man aus nordischen Formen wie bjannak für bennacht, Kerþjálfadr für Tordelbach, Kjallakr für Cellach, Kjarvalr für Cerball u. s. w. Irisch ch im Auslaut nach Vokal wird im Altnordischen gewöhnlich durch c, k wiedergegeben, wie The Book of Deir oft c, cc statt ch im Auslaut schreibt; *ir.* aithech lautete also gewiss in den Ohren der Nordleute wie æjak. Andererseits ist es wahrscheinlich, dass der Name Aiax, obwohl er in The Book of Leinster wie im Lateinischen geschrieben ist, in der mündlichen Wiedergabe der Irländer die lateinische Nominativendung verlor, und auf -ach (-ac) auslautete, wie *lat.* crux im Altir. zu croch, *lat.* meretrix zu mertrech wurde.

Ich habe im Vorstehenden mehrere male bemerkt, dass die alten Nordleute, wie jedes Volk auf einem mehr primitiven Standpunkt, zumal wenn es nicht von einer umfangreichen geschriebenen Literatur abhängig ist, das Fremde, das sie aufnahmen, auch in der Form dem Einheimischen zu assimilieren, das von Aussen her Geholte möglichst vollständig in den heimischen Vorstellungskreis und in die heimische Ausdrucksweise zu übertragen suchten. Besonders zeigt sich dieses Bestreben in dem Umstand, dass man bei der Herübernahme fremder Erzählungen oft auch die Namen übersetzte, sowohl Personen- als Ortsnamen. Da aber das Fremde nicht immer richtig verstanden wurde, konnte die

*) Glossae Hibernicae S. 284 vgl. S. XV.

2) Stokes Goidelica² 115.

Uebersetzung natürlich leicht falsch werden. Bei Nordleuten, Engländern und Iren haben wir ausserordentlich viele Beispiele solcher Uebersetzungen von Namen, aus deren Zahl ich einige wenige anführen will. In einer isländischen Pergamenthandschrift steht, von einer Hand aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschrieben, eine Geschichte der Römer, worin der Schreiber sich auf einen Geschichtschreiber »Teitr den Missgünstigen« beruft.¹⁾ Diess ist Titus Livius: der römische Name Livius wurde hier mit lividus verwechselt. Pontius im Namen Pontius Pilatus wurde im Mittelalter allgemein missverstanden, als ob es von Pontus²⁾ käme und daher im Altnordischen mit »enn Pondverski«³⁾ im Ags. mit »se Pontisca«¹⁾ übersetzt. In einer isländischen Erzählung von den Römern, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts niedergeschrieben wurde, ist die Rede von einem Fluss in Spanien, der øruga heisst.²⁾ Dieser Name, der aus dem *an.* øruggr *sicher* gebildet wurde, ist eine Uebersetzung von Sicoris,³⁾ welchen Namen der Uebersetzer missverstand, als ob er aus securus gebildet sei (*as.* sikor, *ahd* sichur).

Der englische König Ælfred übersetzte Boethius's Worte »fidelis ossa Fabricii«⁴⁾ mit »ðæs wisan goldsmiðes bân Wêlondes«, indem er bei Fabricius an *f a b e r* dachte, und desshalb den Namen durch den Namen des vorzüglichsten Schmides, den die Engländer kannten, wiedergab.⁵⁾ Die Norweger nannten die Stadt Toledo in Spanien in ihrer eigenen Sprache »Tollhús«,⁶⁾ *Zollhaus*, weil sie den Namen Toletum missverstanden, als hienge er mit dem mittellateinischen

1) »Teitr hinn qfundsjúki« Gislason: 44 Prover S. 382, »Teitr enn qfund sami« ebd. S. 383.

2) Vgl. Sievers in der Z. f. d. A. 19. 31. Dieses Missverständniss gab Anlass zu Fabeleien über Pilatus; vgl. Schönbach im Anzeiger f. d. A. 2. 191 f.

3) Fritzner Ordbog over det gamle norske Sprog S. 856.

S. 129. 1) Evangel. Nicod. ed. Thwaites S. 1.

2) Gislason 44 Prover S. 359.

3) Lucan. Phars. I, 14.

4) Boeth. de consol. II, 7.

5) Grimm: Deutsche Mythol.³ S. 351.

6) Maríu saga herausgeg. von Unger S. 110.

nom. appellat. toletum zusammen, welches auch in der Schreibung tolnetum sich findet und von dem alten telonium, *Zollstätte* kommt. Dieses Missverständniss haben die Nordleute höchst wahrscheinlich von Leuten auf den britischen Inseln entnommen, denn wir finden in einer altirischen Handschrift in St. Gallen Tolletum an einer Stelle, wo in Wirklichkeit die Stadt gemeint ist, als Appellativ mit der Bedeutung *Zoll* erklärt.⁷⁾

In einem Geschlechtsregister, welches Óðins Vorfahren aufzählt und welches aus dem Angelsächsischen stammt, heisst es: hans son Athra, er vér kóllum Annan.⁸⁾ Auf Island glaubte man, der Name »Athra« bedeute *der Zweite*, und übersetzte ihn somit durch »Annarr«; Athra ist aber eine Entstellung von Hathra.⁹⁾

Ich könnte viele andere Beispiele anführen, aber diese mögen genügen, meine Ansicht zu stützen, dass Bous als Name von Hotherus's Mörder eine Uebersetzung von Ajax ist, welchen Namen die Nordleute als das *ir. aithech, Bauer*, auffassten. s. 130.

Der Ajax, welcher Paris tödtet, ist nach der antiken Sage Telamons Sohn. Bei Dares Kap. 35 wird Alexanders Mörder Ajax ohne irgend welche nähere Bestimmung in derjenigen Handschriftenfamilie genannt, welche berichtet, dass die Götter befragt werden, und welche also der nordischen Tradition mittelbar zu Grunde liegen muss. Im Mittelalter konnten Leute, die eine sehr beschränkte Kenntniss vom trojanischen Kriege hatten, wenn sie diesen Text des Dares lasen oder vorlesen hörten, hier leicht irthümlich an Ajax Oileus's Sohn denken, der nach der Erzählung bei Dares Kap. 21 den Alexander verfolgt. Die Vergleichung mit Beneoit de Sainte-More, welche Dares als Quelle benützte, macht diese Möglichkeit zur Wirklichkeit. Denn bei ihm ist es der Lokrer Ajax, welcher den Paris erlegt.¹⁾ Die nordische Tradition setzt dieselbe Auffassung von Dares's Worten voraus. Diess schliesse ich zum ersten daraus, dass Bous's Mutter bei Saxo Rinda heisst

7) tolletum .i. esgal vel tenlach .i. census quod tollitur: Ascoli, Il codice Irlandese dell'Ambrosiana II, S. 38 vgl. S. 163.

8) Sn. E. I, 24 Formáli Kap. 9.

9) Grimm: D. Myth. Nachträge S. 389. 395.

S. 130. 1) cels de Logres: v. 22603. 22674.

d. i. in nordischer Sprachform Rindr, welchen Namen auch isländische Quellen der Mutter von Baldr's Rächer geben.²⁾

In diesem Namen Rindr erkenne ich Rhene wieder, was bei Hygin. fab. 97 S. 90 (ed. Schmidt) der Name von Ajax's des Lokrers Mutter ist.³⁾ Im Altnorwegisch-Isländischen und im Nordischen überhaupt, wie in anderen germanischen Sprachen, wird in Worten, die aus einer fremden Sprache aufgenommen werden, n nach langer Silbe oft durch ein d gestützt, womit Verkürzung des vorausgehenden Vokales sich verbindet, falls er lang war. So ist v e n d der Name des Buchstaben v (mit der Ableitung v i n d a n d i) aus *ags.* wên, wœn entstanden; prísund aus *afrz.* prisun, s. 131. prison, *mlat.* prisuna; drómundr aus *ae.* dromound, dromoun, *afrz.* dromon und dromont, *lat.* dromo, dromonem, *δρόμων*; Sôlmundr in der Karlamagnús saga gibt den fremden Namen Salomon wieder; Vólundr *ae.* Wêland ist nach meiner Ansicht durch Volksetymologie aus Vulcanus entstanden. Dass der Vokal e in Rhene zu i (Rindr) verändert wurde, war bei einem Femin., das wie hildr (nach der ja-Dekl.) flektiert wird, nach nordischen Lautregeln notwendig.

Dass Balderus's Rächer seinem Ursprung nach, wenn auch nur teilweise, des Ajax Oileus Sohn ist, werden wir später durch seinen Namen in der isländischen Baldrsage bestätigt finden.

Die Erzählung von Balderus's Rächer bei Saxo wird jedoch ihrem Ursprung nach durch die Hinweisung auf Paris's Mörder allein nicht erklärt. Diess ergibt sich schon aus dem Hauptunterschied, dass Bous, damit Baldr gerächt werden kann, erst gezeugt, geboren werden, und aus einem fremden Land ankommen muss, während Ajax am trojanischen Krieg von seinem Anfang an teilgenommen hat.

Saxo hat einen ausführlichen Bericht von des Othinus Werben um Rinda, die zu Bous's Mutter berufen ist. Da es dem Othinus

2) Die Form *Vrindr*, welche P. A. Munch (Det oldnorske Sprogs Grammatik S. 109) und auch Vigfússon in seinem Wörterbuch annehmen, ist nicht belegt und unrichtig. In d. Vegtamskv. 11 ist es wegen des Versmasses und des sprachlichen Zusammenhanges notwendig, hinter »Rindr berr« Vála einzusetzen, wodurch jeder Grund an Vrindr zu denken wegfällt.

3) Nach Homer II. 2, 797 zeugt Oileus mit *Ῥήνη* den Medon.

geweissagt ist, dass er mit der russischen Königstochter ¹⁾ Rinda einen Sohn zeugen soll, der vom Schicksal bestimmt ist, seines Bruders Ermordung zu rächen, macht er sich durch einen über das Gesicht herabgehenden Hut ²⁾ unkenntlich und tritt bei Rindas Vater in Dienst. Er wird Heerführer und jagt allein eine ganze Armee in die Flucht. Jetzt offenbart er dem König seine Liebe und erhält von ihm eine günstige Antwort, aber die Königstochter, die einen harten und unbeugsamen Sinn hat, gibt ihm eine Ohrfeige, als er um einen Kuss bittet. Im nächsten Jahr kommt er verkleidet wieder, gibt sich für einen Goldschmidt aus und nennt sich Rosterus. ³⁾ Er schmiedet verschiedene prächtige Schmucksachen, die er der Rinda gibt, als er jedoch abermals um einen Kuss bittet, bekommt er einen Schlag ins Gesicht. Zum dritten- s. 132. mal kommt Othinus wieder als Kämpe, der in allerlei kriegerischen Fertigkeiten geübt ist. Aber auch diessmal ist er nicht glücklicher; denn nachdem er sich am Königshof als ausgezeichnete Reiter bewährt hat und fortziehen will, bekommt er, als er beim Abschied Rinda um einen Kuss bittet, einen so starken Stoss, dass sein Kinn den Erdboden berührt. Nun ritzte er Runen auf Baumrinde und berührte Rinda damit, worauf sie wie wahnsinnig wurde. ¹⁾

Othinus wollte sein Vorhaben noch nicht aufgeben und zum viertenmal kam der unermüdliche Wanderer wieder, diessmal in Mädchentracht. ²⁾ Der König nahm ihn unter sein Gesinde auf, das ihn für ein Weib hielt. Am Königshof nannte er sich Vecha und gab sich für arzeneikundig aus. Er wurde unter die Dienerschaft der Königin aufgenommen und wurde Dienerin der Prinzessin, welche sie bei Tag begleiten und der sie am Abend die

1) Ruthenorum regis.

2) Mit diesem tritt Odinn gewöhnlich auf.

3) Rosterum se vocitari — perhibuit. Rosterus ist identisch mit Odinns isländischem Namen Hroptr.

S. 132. 1) Quam protinus (Othinus) cortice carminibus adnotato contingens lymphanti similem reddidit.

2) puellari veste sumpta quarto regem viator indefessus petivit. Im Gedicht Vegtamskvida nennt sich Odinn Vegtamr *Weggewohnt*. Fälschlich sagt Müller in den Notae uberiores S. 121 und Müllenhoff in Haupts Zeitschrift VI. 456, dass Othinus die Gestalt eines alten Weibes annehme.

Füsse waschen musste. Da begab es sich, dass Rinda krank wurde³⁾ und da Vecha vorher schon bewiesen hatte, dass sie wirklich arzeneikundig war, liess die Prinzessin ihn, den sie vorher gehöhnt hatte, holen, um geheilt zu werden. Nachdem Vecha die Krankheit untersucht hatte, sagte sie, die Kranke müsse einen Heiltrank erhalten, der aber so bitter sein werde, dass die Königstochter seinen starken Geschmack (vim) nicht werde ertragen können, wenn sie nicht gebunden würde. Der König, der Vecha für ein Weib ansah, liess nun die Tochter binden, und der angebliche Arzt benützte jetzt die Gelegenheit, um das Ziel seiner Wünsche zu erreichen. Einige meinen jedoch, sagt Saxo, dass diess mit des Königs Willen geschah.

s. 133. Die Götter verjagten Othinus wegen solchen Benehmens⁴⁾ und nach Verlauf von zehn Jahren kam er aus dieser Verbannung zurück. Als jetzt Othinus erfuhr, dass der ihm von Rinda geborene Sohn Bous, Lust zu Kriegstaten habe, liess er ihn zu sich holen und erinnerte ihn an seines Bruders Balderus's Tod: Bous sollte, sagte er, lieber seinen Bruder rächen, als unschuldige Menschen unterdrücken.¹⁾ Bous zog auf dieses hin mit einem russischen Heer gegen Hotherus.²⁾

Die Dichtung vom Rächer des Balderus ist wohl überhaupt derjenige Teil der dänischen Sage von Hotherus und Balderus, in welchem die Nordleute die grösste Selbständigkeit entfaltet haben, und ich vermag nicht alle einzelnen Glieder und Motive dieser Dichtung auf ihren Ursprung zurückzuführen.

So viel scheint mir jedoch klar, dass in Bous, dem Mörder des Hotherus und Rächer des Balderus mindestens zwei Personen der antiken Dichtung zusammengeschmolzen sind, nämlich Ajax, Paris's Ueberwinder, und Pyrrhus oder Neoptolemus,

3) Saxo deutet nicht an, dass diese Krankheit mit dem früheren Wahnsinn der Prinzessin zusammenhängt, was doch in der ursprünglichen Volkssage wahrscheinlich der Fall gewesen ist.

4) quod scenicis artibus et muliebris officii susceptione teterrimum divini nominis opprobrium edidisset: Saxo S. 130.

S. 133. 1) Vgl. Helg. Hjörv. 10. 11.

2) Saxo S. 126—131.

Achilles's Sohn und Rächer, nach welchem die Griechen bei Dares den Menelaus unmittelbar vor dem Kampfe schicken, in welchem Paris fällt. Diese Verschmelzung hat ihren natürlichen Grund darin, dass derjenige, welcher den Mörder Jemandes tötete, nach der Rechtsanschauung der Nordleute als sein Rächer aufgefasst werden musste.

Wie Bous Balderus's Rächer heisst, so wird Neoptolemus von Dares als Achilles's Rächer³⁾ bezeichnet. Aehnlich wie Neoptolemus wird Bous in früher Jugend zu dem Kriege geholt,⁴⁾ welchen zu beenden er nach einer Weissagung bestimmt ist, an dem er aber vorher nicht teilgenommen hat.

Hiezu kommt folgende in die Augen fallende und charakteristische Uebereinstimmung: Bous wird wie Neoptolemus gezeugt, indem sein Vater als junges Mädchen verkleidet ist. Von diesem mit der griechisch-römischen Sage übereinstimmenden Zug in der Erzählung von Bous darf man annehmen, dass er zu den ursprünglichsten Gliedern der Sage gehört. Und an diesen Zug schliessen sich einige minder charakteristische Umstände, durch welche die Sage von Bous sich mit der von Neoptolemus verbinden lässt, namentlich in der Form, in welcher diese aus Statius's Gedicht *Achilleis* bekannt war.¹⁾ S. 134. Othinus kommt in Mädchenkleidern zu dem König, der Rinda's

3) Agamemnon ait . . . eum (Neoptoleum) accersiri ad bellum oportere ut parentem suum ulciscatur tandemque rei terminus detur: Dares Kap. 35 nach d. Handschr. in St. Gallen. Bei Beneoit de St. More (v. 22513) sagt Ajax von Neoptolemus: Er wird seinen Vater rächen, das glaube ich.

4) accersitum Saxo S. 131.

S. 134. 1) Statius erzählt, dass Achilles die Deidamia bei einem Bacchusfest gewinnt, wo sie mit den anderen Weibern rast (*gratos deo praestare furores Achill. I, 597*), und wo Achilles, wie ein Bacchus anzusehen, in Mädchentracht den Thyrsus schwingt (den Stab, dessen Schlag in Bacchus's Hand die Menschen rasend macht). Steht hiemit in irgend welcher Verbindung Saxos's Erzählung, dass Othinus, ehe er als Mädchen an den Königshof kommt und die Geliebte gewinnt, Rinda wie rasend macht, indem er sie mit einem Stück Rinde berührt, worauf er Runen geritzt hat?

Vater ist, erhält die Erlaubniss in seinem Hause zu bleiben ²⁾ und wird später unter die Dienerinnen der Königin aufgenommen; Achilles kommt in Mädchenkleidern zum König Lykomedes, Deidamias Vater, und wird von ihm unter sein Gesinde aufgenommen.³⁾ Achilles begleitet Deidamia überall als ihre Gespielin; Othinus begleitet Rinda als ihre Dienerin.⁴⁾ In beiden Dichtungen muss endlich der als Mädchen verkleidete Liebhaber Gewalt gebrauchen, um das Ziel seiner Wünsche zu erreichen;⁵⁾ während hingegen die näheren Umstände in den zwei Erzählungen hier ganz verschiedene sind.

Thetis bringt den Achilles in Mädchenverkleidung zu Lykomedes, damit er bei ihm verborgen bleiben und so der Teilnahme an dem Angriff auf Troja sich entziehen kann; erst nach der Ankunft bei Lykomedes verliebt sich Achilles in Deidamia. Dagegen geschieht es, um Rindas Liebe zu gewinnen, dass Othinus sich als Mädchen verkleidet und allein an den Hof ihres Vaters kommt. Aber wir haben einen Beweis dafür, dass diese Abweichungen von der Sage von Achilles und Deidamia leicht eindringen konnten, darin, dass gerade dieselben Veränderungen in einer poetischen Behandlung der Sage von Achilles und Deidamia aus dem Mittelalter, welche in keinem historischen Zusammenhang mit der dänischen Sage steht, stattgefunden haben. In seiner Weltchronik hat der Wiener Jans Enenkel († um 1250) die Erzählung von Achilles und Deidamia in derselben plumpen sinnlichen Weise behandelt, die in novellistischen Erzählungen des Mittelalters so gewöhnlich ist.¹⁾ Nach dieser Darstellung hört Achilles, als er 20 Jahre zählt, von einer schönen Königstochter,

2) A quo receptus: Saxo S. 128.

3) pater . . . occultum Aeaciden . . . accipit: Stat. Achill. I, 363 ff.

4) Es ist lehrreich zu beobachten, wie die gleiche Situation in zwei von einander unabhängigen Dichtungen auf ähnliche Weise ausgeführt werden kann. Saxo S. 129 erzählt von Othinus, der bei Rinda als ihre Dienerin ist: »Licebat quoque lympham pedibus ministranti suras ac superiores femorum partes contingere«. Diess erinnert an die Scene am Bach zwischen Achilles und Deidamia bei Konrad von Würzburg v. 16060—16079.

5) vi potitur votis: Stat. Achill. I, 642.

S. 135. 1) Gedruckt in v. d. Hagens Gesamtabentheuern II, 493—508.

und, um sie zu gewinnen, verkleidet er sich als Jungfrau und kommt allein an ihres Vaters Hof, wo die Königin ihn in Dienst nimmt und ihm, den sie für ein fremdes Mädchen von edler Geburt hält, aufträgt, ihre Tochter zu unterrichten. Diese Veränderungen der Sage sind natürlich dadurch entstanden, dass das Liebesverhältniss zwischen Mann und Weib stärker betont ist und dass in ihm zugleich das Motiv gesucht wird, welches die vorausgehenden Begebenheiten hervorruft. Aber in der nordischen, älteren Sage steht doch, entsprechend der ernsten Lebensauffassung, deren Stempel sie im Ganzen genommen trägt, die von dem Schicksal vorausbestimmte Rache für den gefallenen Helden als das eigentliche Grundmotiv da.

Der Zug, dass ein Liebhaber als Weib verkleidet Zugang zu der Geliebten findet, kehrt allerdings in vielen anderen Gedichten wieder, von welchen aber die meisten aus dem späteren Mittelalter stammen.²⁾ Wenn ich mich für berechtigt halte, die Sage von Othinus Werben um Rinda in engere Verbindung mit der Sage von Achilles's Werben um Deidamia zu bringen, so geschieht es desshalb, weil in diesen beiden Sagen von den als Mädchen verkleideten Liebhabern ein Sohn gezeugt wird, der nach dem durch eine Weissagung verkündeten Willen der Götter einen gefallenen Helden rächen und den Krieg enden soll, in dem jener gekämpft hatte, und weil der Held, welcher in der nordischen Dichtung auf solche Weise gerächt wird, nämlich Balderus nach der im Vorstehenden gegebenen Ausführung seinen Ursprung in Achilles hat.

Die Erzählung von den Begebenheiten, welche zu Bous's S. 136. Geburt führen, deren Grundlage ich so zu bestimmen versucht habe, ist später bei ihrer Wanderung durch den Einfluss verschiedener anderer Dichtungen erweitert und verändert worden. Das Volk hat den Zug, dass das Weib wider seinen Willen gewonnen

2) Siehe hierüber namentlich Svend Grundtvig in Danm. g. Folkev. I, 271 f. und Jänicke im Deutschen Heldenbuch IV S. XL—XLII. Vor allem mag hier die Dichtung von Hugdietrichs Werben Erwähnung finden, welche Müllenhof mit Othinus's Werben um Rinda vergleicht, während Wackernagel hierin eine Erzählung von Achilles erblickt.

wurde, stärker hervorgehoben, als es von Anfang an der Fall war. Diese Erzählung konnte dann leicht weiter verändert werden und neue Züge aufnehmen unter dem Einfluss anderer märchenhafter Erzählungen, welche den so oft wiederkehrenden Stoff behandelten, dass eine übermütige Jungfrau widerstrebend von einem Freier gewonnen wird, den sie früher höhnend verstieß und der unter verschiedenen Verkleidungen Zutritt zu ihr zu erlangen sucht. Man darf somit annehmen, dass Saxos Bericht von Othinus's Werben um Rinda von einer Erzählung beeinflusst wurde, welche mit der Clarus-saga nahe verwandt war (die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts aus einem in Frankreich vorgefundenen, in lateinischen Versen abgefassten Original ins Isländische übersetzt wurde), sowie mit zahlreichen Märchen, welche wesentlich denselben Stoff wie diese Saga behandeln.¹⁾ Edzardi²⁾ machte auf die Aehnlichkeit dieser Saga mit Saxos Erzählung aufmerksam: wie Othinus drei mal schmachvoll von Rinda abziehen muss, so wird Clarus dreimal mit Spott und Hohn von Serena abgewiesen, bis er verkleidet und unter fremdem Namen sie gewinnt. Und wie Othinus bei Saxo zum zweiten mal Rinda gegenüber als kunstfertiger Goldschmidt auftritt, so bringt der Liebhaber in der Clarus-saga, sowie in mehreren mit ihr verwandten Märchen, um die widerstrebende Schöne zu erweichen, kunstvolle Goldarbeiten.

Auf der anderen Seite ist die Erzählung bei Saxo vielleicht mittelbar von der bei Ovid Metamorph. XIV, 623 ff. erzählten Mythe von Vertumnus und Pomona³⁾ beeinflusst. Um Pomonas s. 137. Liebe zu gewinnen verwandelt Vertumnus sein Aeusseres auf verschiedene Arten, aber lange vergebens.¹⁾ Er zeigt sich als Schnitter,

1) S. hierüber Reinhold Köhlers Zusammenstellung in Cederschiölds Ausgabe der Clarus-saga (Lund 1879. 4^o) S. I.

2) Literar. Centralblatt 27. März 1880.

3) Schon P. E. Müller in den Notae ubiores in Saxonem S. 121 machte auf die Aehnlichkeit zwischen dem Mythos bei Ovid und der Erzählung von Othinus und Rinda bei Saxo aufmerksam.

S. 137. 1) V. 652 f.: Denique per multas aditum sibi saepe figuras | Repperit, ut caperet spectatae gaudia formae. Der Name des Odinn Svipall (Grímn. 47) hat dieselbe Bedeutung der *Veränderliche* wie Vertumnus.

dann als Krieger²⁾ darauf als Fischer. Othinus tritt zuerst als Heerführer (*magister militum*) bei Rindas Vater auf, das dritte mal als ein in allerlei kriegerischen Fertigkeiten geübter Kämpfer. Endlich verwandelt sich Vertumnus in ein altes Weib, das für Vertumnus Fürsprache einlegt, nachdem aber auch diess nichts hilft, zeigt er sich in seiner wahren Gestalt, strahlend wie die Sonne, und gewinnt nun Pomona.

Aber es scheinen neue Züge und Motive der Sage von Bous's Geburt auch aus anderen Erzählungen als den im Vorstehenden erwähnten zugeführt worden zu sein.³⁾

Als Othinus in Mädchentracht zu Rinda's Vater kommt, nennt er sich *Vecha*. Diess scheint eine altdänische Form *Vekka* wiederzugeben.⁴⁾

Nach meiner Meinung steht *Vekka* für *Vetka*⁵⁾ *Zauberin*. Diess wird durch Lokis Worte zu Óðinn in Ægirs Halle bestätigt, s. 138. Lokas. v. 24:

2) V. 651: *Miles erat gladio*.

3) Ich wage nicht zu entscheiden, ob eine von diesen die Erzählung von Achilles's Geburt war, welche in diesem Falle teilweise mit dem Bericht von der Geburt seines Sohnes vermengt worden wäre. v. Hahn (*sagwissenschaftliche Studien* S. 387 f.) verglich die beiden Sagen: die eine, worin Peleus die widerstrebende Thetis festhält und mit ihr den Achilleus zeugt, die andere, wornach Othinus die Rinda fesseln lässt, mit der er den Bous zeugt. Achilles's Geburt konnte leicht mit der Geburt seines Sohnes zusammengeworfen werden, da in einer Hinsicht ein augenfälliger Parallelismus zwischen Vater und Sohn besteht: Von beiden wird geweissagt, dass ihre Anwesenheit notwendig ist, damit Troja zerstört werden könne; sowohl Achilles, der auf Scyros Pyrrha genannt wurde, als Pyrrhus werden von Scyros her zum trojanischen Krieg geholt, nach einigen Berichten sogar von demselben Mann, Ulixes.

4) Bei Saxo wird *ch* in Namen oft gleichbedeutend mit *c* gebraucht. Manchmal braucht er keine Konsonantenverdopplung; er schreibt z. B. *Sictrugus* d. i. *Sigtryggr*.

5) *Vekka* für *Vetka*, wie *ekki* aus *etke*; *hvacki* = *hvatki* im Ágrip Kap. 17 (Dahlerups Ausg. S. 41 b¹⁴); *almakan* d. i. *almákkán* = *almátkan* auf dem Stein von Flatdal in Telemarken; *nekkverr* für *netkverr*, *neveitekverr*; mehrere andere Beispiele habe ich *Tidskr. for Philologi og Pædag.* IX. 125 f. erwähnt. Für *e* in *Vecha* (gegen *i* in *vitki*) vgl. *vett* Lok. 24, was gleichbedeutend mit *vitt* *Zauberei* scheint (*drepa á* ist wohl = *slá á* *sich mit etwas abgeben*).

En þik síða kóðu
 Sámseyju í
 ok drapt á vett sem vqlur;
 vitka líki
 fórt verþjóð yfir
 ok hugðak þat args aðal.

Die zwei Hälften dieser Strophe scheinen nicht dasselbe aber doch ein ganz ähnliches Auftreten Óðinns zu besprechen. Loki sagt zuerst, dass Óðinn wie Wahrsagerinnen Zauberei getrieben haben solle und gebraucht hiefür den Ausdruck *síða*, den der Skalde Kormakr von Óðins Künsten, um Rindr zu gewinnen, braucht.¹⁾ Darauf wird das in der zweiten Halbstrophe besprochene Benehmen als weibisch, als unziemlich für Männer (*args aðal*) bezeichnet. Ich nehme desshalb an, dass Loki hier auf das Verhältniss zu Rindr anspielt, und dass es richtig heissen müsste: *vitku* (oder *Vitku*) *líki*.²⁾

Derjenige Unterschied zwischen der Sage von Bous's Geburt und der Sage von Neoptolemus's Geburt, welcher am auffallendsten ist und den zu erklären am schwersten fällt, ist der, dass Neoptolemus Achilles Sohn ist, während Bous Balderus's Bruder ist, nicht sein Sohn, womit auch der Umstand zusammenhängt, dass Bous erst nach Balderus's Tod gezeugt wird. Ich muss einräumen, dass ich die Veranlassung zu dieser Veränderung nicht nachweisen kann.³⁾

1) Sn. E. I, 236 [Sk. 2 (1)]: *seid Yggr til Rindar*.

2) Sonst kommt nur *vitki gen. masc.* vor. Mit dem Ausdruck *›fórt verþjóð yfir‹* in der Lokasenna kann *›viator indefessus‹* bei Saxo 128 verglichen werden.

3) Soll die Erklärung in der oben angedeuteten Mischung der Sage von Achilles's Geburt mit der von Neoptolemus's Geburt gesucht werden? Wenn eine solche Vermengung in dem Bericht, welcher die Grundlage für die nordische Erzählung bildete, stattgefunden hätte, so läge nichts Auffallendes darin, dass diese Bous wie Balderus zu Othinus Sohn machte. Noch ferner liegt es wohl, die Erklärung in einer Einwirkung des Mythos von Jupiter zu suchen, der in Dianas Gestalt Antiopes Liebe gewinnt, welcher Mythos beim Schol. zu Stat. Achill. I, 263 in Kürze erzählt wird; im Gedicht selbst erinnert Thetis den Achilles an diese Verwandlung Jupiters, als sie ihren Sohn als Mädchen verkleidet nach Scyrus führt.

Die Sage von Othinus's Verbannung hatte sicher ursprünglich S. 139. nichts mit der Sage von Rinda und Bous zu thun, ist vielleicht erst von Saxo mit ihr in Verbindung gesetzt worden. Desshalb will ich jene Sage nicht in diesem Zusammenhange behandeln.

Der Mann, welcher dem Othinus verkündigt, dass sein Sohn von Rinda den Balderus rächen soll, heisst bei Saxo Rostiophus Phinnicus.¹⁾ Zu einem Finnen ist er gemacht, weil die Finnen (d. i. die Lappländer) für Meister in der Wahrsager- und Zauberkunst galten. Er ist auch bei den Isländern bekannt. In den Versen mit Jotunnamen, welche in die Snorraedda aufgenommen sind,²⁾ findet sich Hrossþjófr; und dass die isländische Sage wie die dänische ihn als Wahrsager kannte, darf man daraus schliessen, dass er im Gedicht Hyndluljóð neben der Wahrsagerin Heiðr als ihr Verwandter erwähnt wird.³⁾ Wenn die Sage von Hotherus und Balderus ihren Ursprung mittelbar in der Dichtung vom trojanischen Krieg hat, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass Hrossþjófr (Rostiophus) aus derselben Quelle stammt, wie jene Sage, welche die einzige ist, in welcher er auftritt.

Der Name Hróssþjófr bedeutet *Rossdieb*,⁴⁾ aber es wird nicht angedeutet, wesshalb der Seher einen Namen dieses Inhaltes trägt, der für einen Wahrsager wenig bezeichnend scheint. Ich vermute in diesem Namen eine durch etymologische Umdeutung entstandene Veränderung des Namens einer antiken mythischen Person, welche über den trojanischen Krieg prophezeit.

Statius deutet in seiner Achilleis⁵⁾ an, dass Proteus, wohl ehe noch Achilles geboren war, prophezeit habe, dass dieser Held, wenn er am trojanischen Kriege teilnehme, die Trojaner besiegen würde, aber selbst vor Troja fiele. In diesem Proteus suche ich das Vorbild für den Hrossþjófr (Rostiophus) der nordischen Sage, der prophezeit, dass Rinda dem Othinus einen Sohn gebären werde, S. 140. welcher den Balderus rächen solle.¹⁾ Statius wurde im frühen

1) Saxo S. 126.

2) Sn. E. I, 555.

3) Hyndl. 32: Heiðr ok Hrossþjófr Hrímnis kindar.

4) Vgl. hrossa þjófa: Hárbarðsl. 8.

5) I, 32 u. ö.

S. 140. 1) Wenn diese Vermutung richtig ist, so gewinnt dadurch

Mittelalter viel gelesen, wobei erklärende Scholien zu Hülfe genommen wurden, und ich habe im Obigen sowohl bei der Sage, dass Balderus Othinus's Sohn ist, als bei der Sage von Bous's Geburt die Vermutung ausgesprochen, dass Statius's Achilleis zu den Quellen gehört, aus welchen die Erzählung bei Saxo mittelbar geflossen ist. Nach Statius bringt Konrad von Würzburg in seinem Gedicht vom trojanischen Krieg einen ausführlichen Bericht von einem alten Seher Protheus, welcher bei der Hochzeit des Peleus und der Thetis voraussagt, dass Thetis einen Sohn empfangen und gebären solle, der vor Troja sterben werde.²⁾ Im Mittelalter schrieb man gewöhnlich protheus³⁾ nicht proteus, als ob der Name mit *griech. θεός Gott* zusammengesetzt wäre.

Nun hatten meiner Meinung nach die Nordleute die Sage vom trojanischen Krieg, welche sie später in die Dichtung von Hotherus und Balderus verwandelten, von irischen Geistlichen gehört. Im Irischen gab es ursprünglich kein p in einheimischen Worten, da jenes p, welches die keltischen Sprachen einst mit den anderen indogermanischen Sprachen gemein hatten, überall ausgefallen war. Desshalb behielten die Iren auch bei der Aufnahme von Worten aus dem Lateinischen in der ältesten Zeit das p nicht. Gewöhnlich wandelten sie das lateinische p in c, wie in *cruimther, Priester*, = *presbyter*, *mlat. prebiter*; *clúm* = *lat. pluma* u. s. w.*)

das oben als Möglichkeit Angedeutete an Wahrscheinlichkeit: dass die Sage von Achilles's Geburt mit der Sage von Neoptolemus's Geburt in der Erzählung, welche der dänischen Sage von Bous's Geburt zu Grunde liegt, verschmolzen worden sei.

2) V. 4496—4616. Vgl. Dunger: Die Sage vom trojanischen Kriege S. 66. Bei Hygin. fab. 118 (S. 102 ed. Schmidt) verkündet Proteus nach Trojas Zerstörung dem Menelaus, was getan werden müsse, um die Götter zu versöhnen; vgl. Hom. Odyss. 4. Gesang. Doch diess hat uns hier nicht näher zu beschäftigen.

3) So in der Handschr. des Mythogr. Vatic. II, 16, 8; II, 132, 15; II, 133, 23; im Schol. zu Stat. Achill. I, 323; bei Konrad von Würzburg v. 4548 u. ö.

*) Da dem cymrischen p in acht keltischen Wörtern *ir. c* entsprach, war es natürlich, dass die Iren nach dieser Analogie des p derjenigen Wörter, welche sie durch Vermittlung der Cymrer entlehnten, in c änderten.

Selten warfen sie p in lateinischen Worten ab.⁴⁾ Ein sicheres Beispiel hierfür ist folgendes. Der Grossvater des heiligen Patrik, S. 141. der i. J. 387 im armorischen Gallien geboren wurde, hiess Potitus,¹⁾ was ein nicht ungewöhnlicher römischer Name war. Im Irischen wurde daraus Otid gemacht.²⁾

Protheus musste also im Mund der Iren zunächst Crotheus oder Rotheus werden. Mir dünkt am wahrscheinlichsten, dass p in diesem Namen abgeworfen wurde,³⁾ und dass es eben dieses (P)rotheus ist, was die Nordleute zu Hrossþjófr umwandelten, um einen Namen zu bekommen, der eine vom Nordischen aus verständliche Bedeutung hatte und aus Gliedern bestand, die wie hross *Ross* und þjófr *Dieb* sonst in Mannsnamen gebraucht wurden. Die Nordleute legten Wesen, welche vom Jötungeschlecht waren, vorzugsweise Sehergabe bei, und so wurde auch der Seher Hrossþjófr ein Jötunn. Wie ein Jötunn þórs Hammer stahl und ein anderer die Idunn mit ihren Aepfeln raubte, so fand man auch »Pferdedieb« als Namen eines Jötunn nicht unpassend.⁴⁾ Propst Fritzner

4) Windisch in Kuhns Beiträgen zur vergl. Sprachforsch. VIII, 15 spricht sich dagegen aus; aber Whitley Stokes teilt die im Text vertretene Ansicht.

S. 141. 1) Confessio S. Patricii de vita et conversatione sua; in den Acta Sanct. Bolland. 17. Mart.

2) Stokes: Goidelica² S. 126; Three Middle-Irish Homilies. Ed. by Stokes. S. 4. Stokes Goidel. S. 18 meint, dass *ir.* *caut, cut, cud* *Haupt*, Lehnwort aus *lat.* *caput* sei.

3) Der Umstand, dass die Iren in ihrer eigenen Sprache eine Partikel *ro-* hatten, welche in der Form *lat.* *pro-* entsprach, konnte hiezu beitragen. Ich finde es weniger wahrscheinlich, dass Hrossþjófr durch Umdeutung aus einer Form Crotheus entstand. Doch konnte *ir.* *c* im Anl. zu *an.* *h* werden, denn *ir.* *cnocán* wurde auf diese Weise zu *isl.* *Hnokan* oder *Hnokkan*: Landn. 5, 8 (Isl. ss. I, 298), s. Stokes in d. Revue Celtique III, 188.

4) Wie der Ausgang *-theus* von Protheus hier zu þjófr wurde, dem zweiten Glied von Hrossþjófr, so identifizierte man *-thia*, den Ausgang von Sithia, Sythia (d. i. Scythia) mit þjóð, dem zweiten Glied von Svíþjóð. In Hrossþjófr aus (P)rotheus kam das *h* hinzu wie in Hlymrek und in hlébardr = mhd. *lêbart*. Dass Hrossþjófr nicht wegen seines *ss* zu weit von (P)rotheus absteht, um hieraus durch Volksetymologie entwickelt sein zu können, findet Bestärkung durch ein deutsches Beispiel: Caucasus wurde im Mhd. wohl ursprünglich in Hinblick auf *ital.* *sasso* *lat.* *saxum* [oder durch den

teilt mir über Hrossþjófr folgende Vermutung mit. Er sieht in ihm einen ursprünglich nordischen mythischen Meisterdieb, welcher dem Elbegast, Elegast oder Algast der Niederländer und Deutschen entsprach. Dieser wird als Zwerg bezeichnet, wozu auch sein Name Elbegast passt, und hiemit vergleicht Fritzner die Bezeichnung des Rostiophus als Finne. In den niederländischen und deutschen Bearbeitungen der Erzählung von Karls des Grossen Jugend trat Elegast an die Stelle des Basin der französischen Quellen. Von diesem, der als zauberkundig dargestellt ist, wird erzählt, dass er ein Pferd aus einem Stalle stiehlt, womit Fritzner, den nordischen Namen Hrossþjófr vergleicht. Elegast tritt jedoch nicht als Wahrsager auf. Wenn die Nordleute, wie Fritzner vermutet, schon bevor sie die Erzählung vom trojanischen Krieg hörten, einen mythischen Hrossþjófr kannten, so konnte Rotheus = Proteus um so leichter in diesen Namen umgedeutet werden.

Die hier ausgesprochene Vermutung über ein Zusammenhängen des Wahrsagers Hrossþjófr mit Proteus kann verworfen werden, ohne dass diess einen Einfluss auf die Betrachtung der Baldrsage im Ganzen hätte.

S. 142. Die Erklärung der Namen der beiden Hauptpersonen in der Sage habe ich bis hieher verspart. Ueber den einen kann ich nur eine kühne Hypothese vorbringen, welche keine verlässige Grundlage für eine Erklärung der gesamten Sage abgeben kann. Den anderen Namen kann ich aus der Quelle, in der ich den Ursprung der Sage finde, gar nicht ableiten.

Der Name Hotherus, Hötherus bei Saxo, entspricht dem isländischen Namen Hōðr, *gen.* Haðar, *dat.* Heði (Hęði), welche Namensform zugleich die gemein-nordische ist. Dieser Name bedeutet *Krieg*, *Kampf* oder auch *Kämpfer* *Kriegsmann*. Er

Einfluss deutscher Ortsnamen wie Sachsen (Baiern), Gossensass (Tirol), Waldsassen (Baiern), Elsass u. aa. — D. Uebers.] — zu Gougelsahs, Göckelsass, Gloggensachsen, Kockensaz verändert. Hiemit kann man auch vergleichen, dass der Mannsname Rōðingâr in einem färöischen Lied zu Roysningur wurde, durch den Einfluss von roysni *Heldentat*, und in einem dänisch norwegischen Lied zu Rosenggaard durch den Einfluss des gleichlautenden Appellativums. Vgl. Svend Grundtvig: D. g. Folkeviser III, 58.

gehört zu dem fem. *hōð* im Kompositum *geirahōð*, dem Namen einer Walküre, und dem poetischen Ausdruck für Kampf;¹⁾ dasselbe Wort für Kampf kommt als erstes Glied in einigen zusammengesetzten Mannsnamen vor.²⁾ Das entsprechende *ags.* *headu*, *heado* *Krieg* und *ahd.* *hadu* sind als erste Kompositionsglieder bewahrt, das *ags.* Wort aber in vielen Appellativen, welche die Bedeutung klar zeigen. Dasselbe Wort findet sich auch in allen keltischen Sprachen, so *air. cath, masc. Kampf*,³⁾ was als Appellativum und nicht bloss in Kompositis gebraucht wird.

Nun erhebt sich die Frage: Weshalb bekam der nordische Sagenheld, der durch Verwandlung aus Paris entstand, den Namen *Hōðr* d. i. Kampf? Hiezu kann recht wohl der Umstand beigetragen haben, dass *Hōðr* besonders als Baldr's (Achilles's) Mörder bekannt war, und dass er überhaupt kriegerisch war, wie er von Saxo in Einklang mit der Schilderung des Paris bei späteren Schriftstellern geschildert wird. Aber wenn man überhaupt die Namen in den nordischen Götter- und Heldensagen, welche vorzugsweise oder zum Teil auf fremder Grundlage beruhen, untersucht hat, so wird man es als den gewöhnlichen Verhältnissen widersprechend ansehen, dass der Name *Hōðr* von den Nordleuten durch freie Fiktion ohne Anknüpfung an die fremde, ursprünglichere Form der Sage gebildet sein sollte. S. 143.

Ich habe schon oben die Vermutung ausgesprochen, dass die Nordleute die Erzählungen vom trojanischen Krieg, woraus sie die Sage von *Hōðr* und Baldr schufen, von Iren hörten. Im Munde der Iren konnte *p* in Paris sich nicht unverändert erhalten; der Name konnte von ihnen »Aris« ausgesprochen werden, wie Potitus bei ihnen zu Otid wurde.¹⁾ Wenn nun die Nordleute, denen die

1) Vgl. meine Ausgabe der Sæmundar Edda S. 84a; *hōð* hat die Bedeutung *Kampf* möglicherweise auch in Bragi's Ragnarsdrápa Sn. E. I, 436 [Sk. 50].

2) So in *Hōðbroddr* z. B. in d. Helgakv. Hund. I, II, *Hapuwolaf* oder *Hapuwulaf* auf Runensteinen in Blekingen, die mit Runen der längeren Reihe beschrieben sind.

3) Vgl. *air. fonchath* als Uebersetzung von »sub Marte«; Zeuss-Ebel, Grammatica Celtica S. 71.

S. 143, 1) S. o. S. 141 [147 d. Uebers.].

klassische Götter- und Heroenwelt völlig unbekannt war, von irischen Mönchen von diesem Helden Aris (d. i. Paris) hörten, der als kriegerisch und als Achilles's Mörder dargestellt wurde, und wenn sie von den Iren zugleich hörten, dass Aris (d. i. *Ἄρης*) ein Name des Kriegsgottes war, so musste es ihnen nahe liegen, zu glauben, dass jener Held den Namen des Kriegsgottes trug.²⁾ Desshalb übersetzten die Nordleute Aris (d. i. Paris) den Namen von Achilles's Mörder, durch Hqdr d. i. *Kampf* oder *Kämpfer*, welches Wort schon vorher in nordischen Mannsnamen gebräuchlich war.

Diese meine Entwicklung der Entstehung von Hqdr als Namen für Baldr's Mörder ist eine sehr unsichere Hypothese, da sie Glieder voraussetzt, die ich nicht nachweisen kann. Aber jedes einzelne Glied lässt sich durch Analogie stützen.³⁾

S. 144. Wesshalb die Nordleute dem Sohn Óðins, der nach meiner Meinung seinen Ursprung im Achilles der griechisch-römischen Dichtung hat, den Namen Baldr d. i. Herr gegeben haben, diess vermochte ich nicht ausfindig zu machen. Wohl passte diess Wort nach seiner Bedeutung für einen Helden von göttlicher Abkunft, und wir dürfen vermuten, dass er, schon ehe die Nordleute im Westen Erzählungen aus der griechisch-römischen Sagengeschichte hörten, als Appellativum von den obersten Gottheiten gebraucht wurde, da das entsprechende Wort, wie wir später sehen werden, sich bei den heidnischen Deutschen von Wodan gebraucht findet. Diese Umstände mögen wohl dazu beigetragen haben, dass der aus Achilles umgeschaffene Held den Namen Baldr erhielt, aber man hat in ihnen kaum den eigentlichen Grund zu suchen. Ob wir es hier mit einer Uebersetzung oder Umdeutung zu thun haben, wage ich nicht zu sagen.¹⁾

2) Auf den Unterschied in der Flexion nahm man keine Rücksicht.

3) Daran darf ich gar nicht denken, dass der Name Hqdr einer Umdeutung aus Hektor entsprungen sei, der natürlich in diesem Falle mit Paris verschmolzen sein müsste. Denn es hat sowohl die Person des Hqdr allzu wenig mit Hektor gemein, als auch der Name Hqdr zu wenig Aehnlichkeit mit Hektor.

S. 144. 1) O'Reilly führt in seinem irischen Wörterbuch folgende Worte an: aichill, *adj. able, potent*, aichillidh *adj. dexterous, handy*, aichillidheacht

Durch die vorstehende Entwicklung glaube ich keineswegs klar gelegt zu haben, aus welchen Quellen Saxos Erzählung von Hotherus und Balderus in ihrem ganzen Umfang und in allen ihren Einzelheiten entsprungen ist. Hiefür ist diese Erzählung aus zu vielen Bestandteilen ungleichartigen Ursprunges zusammengesetzt²⁾ und hiefür ist sie zu weit von den meisten ihrer Quellen abgegangen. Ich glaube auch nicht im Entferntesten, dass alle die Kombinationen, die ich im Vorstehenden hinsichtlich der Sagenzüge bei Saxo versucht habe, sicher oder zuverlässig

S. 145.

dexterity. Im gaelischen Wörterbuch *Dictionarium Scoto-Celticum*, Edinburgh 1828, findet sich: Aicheall, Aichioll s. m. 1. *Achilles, the hero of the Iliad.* 2. *Prowess, valour: virtus bellica, »Na dealbha Achille« The emblems of prowess. Virtutis bellicae signa.* Sm. Em. 393. Aicheallach. *Able, potent, mighty, fierce* (nach Shaw's Gaelic Dictionary). Aber Baldr als Name für den Helden, der von Hødr getötet wird, kann nicht als Uebersetzung des ir. aichill, dessen Bedeutung die Nordleute in den Namen von Peleus's Sohn gelegt hätten, erklärt werden; denn einer der ersten Kenner des Irischen, Mr. W. M. Hennessy, hat mir gütigst mitgeteilt, dass Aichill im Irischen einzig und allein *Achilles* bedeutet: »In late Middle-Irish tale a mighty hero is frequently called an Aichill, or an Eachtair (Hector); and O'Reilly, not knowing this, perhaps, has taken Aichill as signifying an attribute, and has built two other forms out of it. The Gaelic Dictionary Compilers have copied O'Reilly«.

2) Mehrere Bestandteile, die auch nach der gewöhnlichen Auffassung nicht ursprünglich mit der Hotherussage vereinigt waren, habe ich absichtlich übergangen. So die Sage von Helgi, dem König in Hálogaland und Cuso (isl. Gusir), dem Fürsten der Finnen. Nach der Erzählung von Balderus's erstem Sieg über den schwedischen Königssohn Hotherus bringt Saxo einen Bericht, wie Frö, der Statthalter der Götter, sich nahe bei Upsala niederlässt und Menschenopfer einführt. Diese Kombination halte ich für unursprünglich; sie hat sicher ihren Grund nur darin, dass Frö für die historisirende Auffassung als Balderus's natürlicher Alliierter dastehen musste, da Balderus Othinus's Sohn war und von den Göttern Hilfe erhielt. Martin Hammerich bemerkt dagegen »Ragnaroksmýthen« S. 119: »Balders des Guten Altäre mussten wohl zusammenstürzen, wo Menschen begannen Menschen zu opfern, wie im Tempel von Upsal.« Aber diese Auffassung legt Saxo's Balderus eine Bedeutung als Gott der Unschuld bei, wovon nur in dem von den Isländern bewahrten Mythos eine Spur sich findet. Sie passt ausserdem nicht zu der Reihenfolge der Ereignisse bei Saxo, denn bei ihm besiegt Balderus den Hotherus auch nachdem die Menschenopfer in Upsala eingeführt sind. Die Sage von Gelderus behandle ich im Excurs 10.

sind: viele Aehnlichkeiten, die sehr ungewiss oder unwesentlich sind, habe ich nur angeführt, weil sie in Zusammenhang mit anderen sichereren und wesentlicheren Aufmerksamkeit verdienen könnten. Aber ich muss doch hervorheben, dass die Sage bei Saxo, bezüglich ihrer Entstehung und ihres Verhältnisses zu dem von den Isländern bewahrten Mythos, bisher ganz unerklärt geblieben ist. Gewöhnlich hat man die dänische Sage als Entstellung des Mythos, den wir bei den Isländern finden, aufgefasst, aber ohne nachweisen zu können, wie diese angeblich entstellte Form in einer solchen epischen Ausführlichkeit auftreten konnte und mit einem solchen Reichtum an Sagenmotiven, die dem Mythos fremd waren.¹⁾ Ja man scheint sich nicht einmal klar dessen bewusst gewesen zu sein, dass der Hauptinhalt, in welchem alle bei Saxo von Hotherus und Balderus erzählten Sagenzüge sich zu einer Einheit zusammengefunden haben, nämlich Hotherus's und Balderus's langwieriger Krieg wegen Nanna mit dem innersten Wesen und Grundgedanken, wie mit der äusseren Gestalt des von den Isländern bewahrten Mythos vollständig unvereinbar ist.

S. 146.

Auf der anderen Seite muss ich Folgendes hervorheben. Wenn auch verschiedene der oben erwähnten Aehnlichkeiten zwischen Saxo's Erzählung von Balderus und Hotherus und der vom trojanischen Krieg einzeln für sich betrachtet, bedeutungslos sein können, so beweisen doch die aufgedeckten Uebereinstimmungen, wenn wir sie zusammengefasst betrachten, nach meinem Dafürhalten unverkennbar, dass zwischen den zwei Sagengruppen ein specieller Zusammenhang stattfindet.

Ich weise hier auf die Hauptglieder in meiner Beweisführung zurück, indem ich verschiedene schwächere Verbindungsglieder, welche sich an jene knüpfen, übergehe. 1) Hotherus's Meisterschaft im Harfenspiel und seine einschmeichelnde Beredsamkeit.

1) N. F. S. Grundtvig (Nordens Mythologi² 395 f.) bemerkt, dass es wenig Einsicht verraten würde, wenn man Saxo's Erzählung als eine besondere Darstellung oder als Entstellung des Baldrmythos ansehen wollte. Er fasst Saxo's Erzählung als einen Tempelmythos auf, »welcher den Totenkampf der poetischen Anschauung und des ihr entsprechenden Götterkultus am Schlusse von 'Asamaalstiden' schildert.« (Ueber die Asamaalstid s. ibd. 147 f.)

- 2) Seine schon im Jünglingsalter bewiesene Fertigkeit in allerlei körperlichen Uebungen zumal im Bogenschiessen und Ringen.
- 3—4) Die Namen von Hotherus's Frau Nanna und von deren Vater Gevarus, d. i. Gefr.
- 5) Balderus's Verwandschaft mit den unsterblichen Göttern und seine nur in einer Richtung beschränkte Unverwundbarkeit.
- 6) Hotherus's Zusammentreffen im Walde nach der Jagd mit übermenschlichen Jungfrauen, welche den Schlachten beiwohnen, des Krieges Gang bestimmen und welche bei dieser Begegnung den Hotherus zum Krieg mit Balderus anspornen.
- 7) Die Verwandschaft dieser Sage von Hotherus's Begegnung mit den Mädchen und der Erzählung im Sörla þátttr von Hedin, der im Walde die Gondul trifft, die in Wirklichkeit Freyja ist: um in den Besitz eines kostbaren Kleinodes zu kommen, bethört sie ihn, ein schönes Weib aus ihrer Heimath, wo er als Gastfreund aufgenommen worden war, über das Meer zu entführen.
- 8) Der langwierige Krieg zwischen Hotherus und Balderus, welcher Krieg durch Hotherus's Begegnung mit den Jungfrauen im Walde eingeleitet und eines Weibes wegen, das Hotherus zur Ehe nimmt, geführt wird.
- 9) Die persönliche Theilnahme der Götter am Krieg, um Balderus gegen Hotherus, welchen übermenschliche Jungfrauen schützen, zu helfen.
- 10) Die Quelle, die Balderus während des Krieges aus dem dürrn Boden erweckt.
- 11) Nanna's Gaukelbild, das ihren Liebhaber Balderus im Traume beunruhigt.
- 12) Balderus's liebeskrankes Hinschmachten.
- 13) Die wunderbare süsse Speise, die übermenschliche Jungfrauen vor der Schlacht dem Balderus in sein Lager bringen, um seine Stärke zu vermehren, worauf sie heim eilen.
- 14) Balderus's Traum, dass Hel an seinem Bette steht und ihm s. 147. verkündet, dass er Tags darauf in ihren Armen ruhen wird.
- 15) Dass Balderus in seiner Jugend durch Hotherus's Hand fällt.
- 16) Dass Seher nach Balderus's Tod befragt werden, wie er gerächt werden solle, und dass einer von ihnen den Rächer nennt.
- 17) Hotherus's Fall, nachdem er seinen Mörder so schwer verletzt hat, dass dieser nach Hause getragen werden muss, wo er kurz darauf an seinen Wunden stirbt.
- 18) Der Name Bous für Hotherus's Erleger.
- 19) Der Name Rinda für Bous's Mutter.
- 20) Dass Balderus's Rächer, der in seiner frühen Jugend aus einem fremden

Land zum Kriege geholt wird, gezeugt ist, während sein Vater als junges Mädchen verkleidet ist.

Durch das vereinigte Auftreten dieser im Vorstehenden beleuchteten Uebereinstimmungen muss es nach meinem Dafürhalten für bewiesen angesehen werden, dass die von Saxo bewahrte Sage von Hotherus und Balderus in engerem historischem Zusammenhang mit griechisch-römischen Erzählungen vom trojanischen Krieg und seinen Helden Paris und Achilles steht, dass die nordische Sagen-
gruppe, wenigstens in Bezug auf den Hauptinhalt ihrem Ursprung nach mit der antiken identisch ist. Dieser Schluss verliert nicht an Kraft durch den Umstand, dass neben den angeführten Uebereinstimmungen zwischen der Sage von Hotherus und Balderus auf der einen und der Trojasage in ihrer ächten antiken Form auf der anderen, sowohl zahlreichere als auch — namentlich in Bezug auf den Grundcharakter der Sage — viel wesentlichere Verschiedenheiten stehen. Kann diess auffallen, wenn die Quellen, aus welchen die nordische Sage mittelbar geschöpft hat, zum wesentlichen Teil, wie ich bei meiner Auffassung voraussetze, Aufzeichnungen aus dem frühesten Mittelalter waren, welche die antike Sage in entstellten und unter sich abweichenden Darstellungen wiedergaben? Ja kann man etwas Anderes erwarten, wenn eine auf solcher Grundlage beruhende Gestalt der antiken Sage von unwissenden, halbbarbarischen Mönchen in der mündlichen Tradition an Leute aus einem Volk mitgeteilt wurde, dessen Dichtung, Glaube und Kultur im Ganzen äusserst verschieden sowohl von der griechisch-römischen als von der jüdisch-christlichen war, und wenn diess Volk, das nicht die geringste Kenntniss von den Verhältnissen hatte, in
s. 148. welchen jene antike Sage wurzelte, später lange Zeit hindurch die von Fremden überkommene Sage ohne Unterstützung durch schriftliche Aufzeichnungen bewahrte und sich mehr und mehr innerlich anzueignen suchte?

Die Veränderungen, welche die Dichtung vom trojanischen Krieg in der dänischen Sage durchgemacht hat, dürfen uns umso weniger wundernehmen, wenn wir die dänische Sage mit der von den Isländern überlieferten Form des Baldrmythus vergleichen, deren Zusammenhang mit der dänischen Sage, zumal wegen der

Uebereinstimmung in den Namen von Niemand bezweifelt wird. Denn zwischen diesen beiden Formen derselben Sage sehen wir, obwohl sie beide wesentlich derselben Zeit und wesentlich demselben Volk angehören, sowohl in Bezug auf die äusseren epischen Züge als in Bezug auf die Auffassung der handelnden Personen viele stark in die Augen fallende und tief eingreifende Unterschiede, Unterschiede, welche fast ebenso gross sind als die, welche in dieser Richtung die dänische Sage von der griechisch-römischen Dichtung trennen.

Ich habe behauptet, dass die Verbindung zwischen der dänischen Sage von Hødr und Baldr und der antiken Troja-Sage daraus erklärt werden muss, dass die Nordleute im frühen Mittelalter von Leuten auf den britischen Inseln Mittheilungen hörten, die sich auf lateinische oder griechische Erzählungen oder Gedichte gründeten. Ehe wir aber weiterfahren, wird es notwendig, eine abweichende Auffassung zu bekämpfen, die sich leicht geltend machen könnte. Man könnte meinen, diese Uebereinstimmungen zwischen einer griechischen und einer nordischen Sage hätten ihren Grund in der Urverwandschaft der Griechen und Germanen, wie man hieraus die ursprüngliche durchgehende Uebereinstimmung zwischen der griechischen und den germanischen Sprachen erklären muss. Man könnte zur Bekräftigung dieser Ansicht sich auf J. G. von Hahn's Werke »Mythologische Parallelen« (Jena 1859) und »Sagwissenschaftliche Studien« (ebd. 1876) berufen. Was man auch von dieses Gelehrten Meinung über die Entstehung, die ursprüngliche Bedeutung und Entwicklung der Göttersagen halten mag, so wird man ihm doch kaum das Verdienst absprechen können, in den genannten Schriften zuerst auf die gegenseitige Verwandschaft einer Reihe von griechischen und germanischen Sagen und Sagenkreisen hingewiesen zu haben. Und diese Verwandschaft ist nach v. Hahn's Meinung wie die Sprachverwand- s. 149. schaft daraus zu erklären, dass die Völker, bei denen sich die Sagen finden, gemeinsamen Ursprung haben.¹⁾

Ich erkenne allerdings an, wie schon in den allgemeinen Andeutungen bemerkt, dass die ursprüngliche Verwandschaft mit den Griechen wie mit den übrigen indogermanischen Völkern sich auch

1) Vgl. namentlich: Sagw. Stud. S. 107.

in mythischen Vorstellungen zeigt, welche die Germanen von ihrer gemeinsamen Urheimat her bewahrt haben. Aber die Verbindung zwischen der dänischen Sage von Hotherus und Balderus und der griechischen Sage von Paris und Achilles kann unmöglich aus Urverwandschaft erklärt werden. Diess geht mit voller Sicherheit aus einer Reihe von Umständen hervor, von denen ich die wichtigsten anführen will. 1) Die Sage vom trojanischen Krieg kann in ihrer vollen Entfaltung und zumal in der Gestalt, dass Paris auf Aphrodites Zureden die Helena entführt und dadurch den Krieg hervorruft, nicht eine den Indogermanen gemeinsame Sage sein, sondern muss von speciell griechischem Ursprung sein, entwickelt unter dem Einfluss des Verkehrs mit asiatischen Völkern fremder, teilweise semitischer Abkunft. 2) Die meisten und schlagendsten Uebereinstimmungen der dänischen Sage mit der antiken Trojasage finden wir in Sagenzügen, die nachweisbar einer sehr späten Entwicklungsstufe der letzteren angehören. 3) Mehrere Uebereinstimmungen nötigen uns, als Mittelglieder lateinische Werke, namentlich Dares anzusetzen, dessen Schrift aus dem frühen Mittelalter stammt. 4) Der Zusammenhang zwischen den von mir verglichenen Namen Nanna-Oinone, Gevarus-Cebren, Rinda-Rhene kann, wie jeder Sprachforscher weiss, nicht aus Urverwandschaft erklärt werden, sondern nur daraus, dass die griechischen Namen im Mittelalter durch mehrere Mittelglieder hindurch zu den Nordleuten wanderten.

Was hier von der Baldrsage gegenüber der trojanischen Sage nachgewiesen wurde, entspricht vollständig dem Verhältniss, in welchem viele andere nordische Götter- und Heldensagen zu griechischen Dichtungen und Erzählungen stehen.²⁾

S. 150. Indem ich also den Gedanken an Urverwandschaft zwischen der nordischen Sage von Hødr und Baldr und der antiken Sage

2) Aus dieser Auffassung folgt, dass ich zwar mit Dank von v. Hahn viele Vergleiche germanischer und hellenischer Sagen angenommen habe, dass aber seine physikalischen und astronomischen Erklärungen derselben mich hier durchaus nicht zu beschäftigen haben. Ueber v. Hahns »Sagwissenschaftliche Studien« vgl. Max Müller's Urtheil in Fleckeisens Jahrbüchern f. klass. Philolog. 1877 S. 145—53 und Mannhardts Bemerkungen in seinem Buch »Antike Wald- und Feldkulte« S. XXXI A. i.

vom trojanischen Krieg abweisen muss, setze ich voraus, dass in der Wikingerzeit, wahrscheinlich früh im 9. Jahrhundert, Nordleute im Westen, und zwar wohl von Gaelen oder Iren, Mittheilungen über den trojanischen Krieg hörten. Aber bei dieser Voraussetzung erhebt sich folgende Frage: Können Leute auf den britischen Inseln, zumal irische Mönche, wirklich, wie wir annehmen, um d. J. 800 von Erzählungen aus der antiken Mythenwelt und vom trojanischen Krieg insbesondere Kenntniss gehabt haben? Da muss nun im Allgemeinen hervorgehoben werden, dass die Kirche und die Klöster auf den britischen Inseln zuerst bei den Iren und später noch mehr bei den Engländern in einer Zeit, wo die Finsterniss des Mittelalters über den Ländern brütete — namentlich vom 7. Jahrhundert ab — eine Zufluchtsstätte für Wissenschaft und gelehrte Studien in Westeuropa waren, und dass die britischen Geistlichen in lebhaftem Verkehr mit den früheren Hauptstätten der alten Kultur standen. Nicht wenige gelehrte und vornehme Männer des Volkes zogen nach Süden, aus dem zahlreiche Bücher herauf nach den fernen Inseln gebracht wurden, und manche Erzeugnisse der klassischen Literatur wurden neben den heiligen Schriften und theologischen Werken von den Nachfolgern Patriks, Columbas und Augustins eifrig gelesen und abgeschrieben. Diess geschah nicht nur in der Heimat, sondern weit umher in Europa, wo immer Wanderlust und frommer Eifer die irischen und englischen Missionare hinführte, ohne dass sie jedoch die Verbindung mit dem Mutterlande aufgaben. In den gelehrten Studien waren die Iren Vorgänger und Lehrmeister der Engländer, aber auch später, als der Hauptsitz dieser Studien vom Schluss des 7. Jahrhunderts ab nach England verlegt war, nahmen die Iren in vielseitigem Verkehr mit den Engländern eifrig an dieser Kulturarbeit teil. Und als literäre Bildung unter Karl dem Grossen und seinen Nachfolgern im Frankenreich aufs Neue zum Leben erwachte, waren irische Geistliche im Verein mit englischen hiebei hervorragend tätig. S. 151.

Wir wissen auch, dass die britischen Gelehrten und Dichter im frühen Mittelalter ihre Aufmerksamkeit besonders auf die griechisch-römische Mythologie gerichtet hatten und dass sie ihr Latein mit Bildern aus der antiken Götter- und Heroenwelt zu

schmücken liebten. Diess gilt schon von dem ersten angelsächsischen Dichter Aldhelm. Ein irischer Dichter schrieb eine fast durchaus in adonischen Versen abgefasste lateinische Epistel, in welcher er die Folgen der Habsucht an einer Reihe von Mythen aus dem Altertum schildert, unter anderen an Trojas Untergang.¹⁾

Wir müssen nun im Einzelnen untersuchen, wie weit es wahrscheinlich ist, dass die Werke, welche nach meiner Voraussetzung die Grundlage für die dänische Sage von Hotherus und Balderus beeinflusst haben, oder Berichte, die aus solchen Schriften geschöpft waren, auf den britischen Inseln um 800 bekannt gewesen sein können.

S 152. Ich habe versucht zu beweisen, dass die Tradition, auf welche Saxo's Erzählung sich mittelbar gründet, in mehreren Hauptgliedern des Dares Phrygius' Geschichte von Trojas Zerstörung folgt. Diese Schrift gehörte überhaupt zu den verbreitetsten profanen Büchern des frühen Mittelalters und es darf getrost behauptet werden, dass sie auf den britischen Inseln bekannt war, und zumal bei den Iren. Direkte Zeugnisse hiefür können aus einer etwas späteren, als der hier in Betracht kommenden Zeit beigebracht werden. In mehreren Handschriften findet sich eine irisch geschriebene Erzählung vom trojanischen Krieg, die eine erweiterte Bearbeitung des Dares ist. Die älteste dieser Handschriften ist The Book of Leinster, das ein Bruchstück der Erzählung aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts¹⁾ enthält; aber

1)	Corruit auri	Orta deabus.
	Munere paruo	Hinc populauit
	Coena Dearum	Troiugenarum
	Ac tribus illis	Ditia regna
	Maxima lis est	Dorica pubes.

Epistola ad Fedolium von Columbanus in der Maxima Bibliotheca veterum, patrum . . . Ed. Lugduni. Tom. XII. 1677, fol. 10—11. Man meinte früher, der Verfasser sei der heilige Columba oder Columban, der Stifter des Klosters Bobbio, der 615 starb; so noch Ebert: Allgemeine Geschichte der Literatur des Abendlandes I, 583. Aber Hertel (Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1875 S. 427—30) scheint bewiesen zu haben, dass die Epistel von einem späteren Verfasser ist, und E. Dümmler (Neues Archiv für ältere deutsche Geschichte Bd. VI S. 190 f.) nimmt hier einen jüngeren irischen Dichter Columban an, der spätestens im Beginn der karolingischen Zeit gelebt habe.

S. 152. 1) The Book of Leinster. By Robert Atkinson. Dublin 1880

die Uebersetzung ist wahrscheinlich ein gut Teil älter. In England wurde Dares am Schluss des 12. Jahrhunderts von Joseph von Exeter benützt. Aber wir dürfen gewiss annehmen, dass die Schrift von Iren und Engländern viele Jahrhunderte früher bekannt war. Eine Handschrift des Dares aus dem 9. oder 10. Jahrhundert findet sich in der Bibliothek in St. Gallen, welches Kloster von einem Irländer gestiftet wurde. Auch findet sich die Schrift in einem Verzeichniss über Bücher des Klosters Bobbio vom 10. Jahrhundert.²⁾ Im 7. oder 8. Jahrhundert wurde in Frankreich ein Auszug aus Dares³⁾ gemacht, und wenn die *historia de excidio Trojae* des sogenannten Dares Phrygius hier so früh bekannt war, so muss wegen des vielseitigen Verkehrs zwischen den Geistlichen in Frankreich und Britannien Kunde davon doch wohl vor dem Jahr 800 über den Kanal gedrungen sein.

Ferner habe ich es wahrscheinlich zu machen versucht, dass ein Paar Motive in Saxo's Erzählung mittelbar aus Statius's Gedicht *Achilleis* oder eigentlich aus Kommentaren hiezu stammen.

Auch die *Achilleis* war im frühen Mittelalter in Britannien bekannt. Joseph von Exeter benützte sowohl die *Thebais* des Statius als seine *Achilleis*. Unter Büchern, die sich in der Bibliothek zu York fanden, nennt Alcuin in seinem Gedicht »*de pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis*« den Statius.¹⁾ Im Mittelalter gab man den gekünstelten Gedichten dieses Autors Kommentare bei, die es besonders darauf anlegten, die mythologischen Andeutungen zu erklären, und es ist aller Grund vorhanden zu glauben,

Fol. 214a — 242b. Ein Bruchstück einer späteren und minder selbständigen Bearbeitung des Dares findet sich in derselben Handschrift fol. 397a — 408b. Herr Professor Atkinson in Dublin hat mir mit ungemeiner Zuvorkommenheit Mittheilungen über die irische Bearbeitung des Dares gemacht. — Früher ist dieselbe in O'Currys *Manners and Customs of the Ancient Irish* I, S. CCCXXV f. und III, S. 332 f. besprochen.

2) Muratori: *Antiqu. Ital.* III, 821.

3) Vgl. Gaston Paris in der *Romania* III, 129 ff.

S. 153. 1) Heeren: *Geschichte des Studiums der griechischen und römischen Literatur* I, 112. In der Klosterschule in Paderborn las man unter anderen Autoren im 10. Jahrhundert Statius; vgl. Lucian Müller im *Philol.* XV. 476. Im Britischen Museum sind 3 Handschriften des Statius aus dem 12. Jahrhundert: *History of English Poetry* (1871) I, 193.

dass die unbedeutenden Kommentare zur Achilleis, die jetzt noch erhalten sind, nur ärmliche Reste der früher vorhandenen sind.

Ein einzelner Name (Rindr aus Rhene) scheint der Grundlage der nordischen Sage aus der mythologischen Schrift zugeflossen zu sein, die unter dem Namen »Hygini fabulae« geht. Dass Notizen aus ihr, wie ich voraussetze, auf den britischen Inseln im frühen Mittelalter bekannt waren, kann man u. a. daraus schliessen, dass die vatikanischen Mythographen die Schrift benützt haben.²⁾ Denn wie ich im Folgenden nachweisen werde, sind die Sammlungen mythologischer Erzählungen die unter dem Namen Mythographi Vaticani bekannt sind, im 6. oder 7. Jahrhundert im nordwestlichen Europa angelegt worden, am wahrscheinlichsten von Irländern.

Bedenklicher wird man wohl die Annahme finden, dass mehrere Züge in der dänischen Sage mittelbar aus griechischen Werken, aus Homers Gedichten und aus Scholien zu Lykophrons Alexandra oder Kassandra geflossen sind. Aber ich werde zu zeigen suchen, dass auch diese Annahme nicht gegen historische Tatsachen verstösst. Vor allem ist es hiefür notwendig, nachzuforschen, wieweit die Geistlichen auf den britischen Inseln im frühen Mittelalter überhaupt etwas vom Griechischen verstanden haben dürften. Schon vor Schluss des 7. Jahrhunderts hatten die irischen Mönche einige Kenntniss von dieser Sprache und von kirchlichen Schriften, die in ihr abgefasst waren.³⁾ Um das Jahr 670
S. 154. aber kamen zwei Männer nach England, welche in dieser Richtung Epoche machten, nämlich Theodor aus dem alten Gelehrten-sitz Tarsus in Cilicien und der Afrikaner Hadrian, der sich in einem Kloster bei Neapel aufgehalten hatte. Theodor wurde Erzbischof in Canterbury und starb als solcher 690. Hadrian war Abt in Kent bis zu seinem Tod 723. Diese Männer waren nach Bedas Angabe ebenso tüchtig im Griechischen als im Latein und

2) S. Moriz Schmidts Ausgabe der Fabulae Hygini S. XLVII.

3) Ueber die Kenntnisse der Irländer vom Griechischen spricht Moore in seiner History of Ireland I, 266. 272. 297—99. 308, aber seine Darstellung trägt zu starke Farben auf, wie wenn er St. Columban »so perfectly master of the greek language« heisst. Vgl. Zeitschr. f. d. hist. Theol. Bd. 27 S. 328 f. und Bd. 39 S. 401.

waren in der heiligen und profanen Literatur zu Hause.¹⁾ Sie bildeten viele gelehrte Schüler heran, und es lebten, als Beda schrieb, noch einige von ihnen, die nach seiner Behauptung Griechisch und Latein wie ihre Muttersprache konnten. Bei dem vielfachen Verkehr, der zwischen den Kirchen in England, Irland und Schottland stattfand, können wir nicht daran zweifeln, dass von Theodors und Hadrians Zeit an auch unter den Geistlichen irischer Abkunft einzelne Leute waren, die Griechisch lasen. Die Kenntnisse der Iren sowohl als der Angelsachsen in dieser Richtung mussten durch ihren lebhaften Verkehr mit dem Süden erweitert werden, obwohl aus Alcuins Vers über die Bibliothek von York geschlossen werden muss, dass es in England wenige griechische Bücher gab. In den nächsten Jahrhunderten nach Theodors und Hadrians Ankunft in England finden wir unter den Iren öfter als unter Leuten aus anderen westlichen Ländern Ausnahmen von der für das Mittelalter geltenden Regel, dass das Studium des Griechischen verschwunden ist. Der irische Philosoph Johannes Scotus Erigena, der um die Mitte des 9. Jahrhunderts lebte und in Kenntniss des Griechischen hoch über seinen Zeitgenossen stand, hat wahrscheinlich in Irland den Grund zu dieser Kenntniss gelegt.

Obwohl also irische Geistliche um das Jahr 800 einige S. 155. Kenntnisse im Griechischen gehabt haben müssen, so will ich doch nicht behaupten, dass die Iren, welche den Nordleuten die Berichte über den trojanischen Krieg mitteilten, die in die Sagen von Hōdr und Baldr umgewandelt wurden, oder irgend einer ihrer Landsleute selbst die homerischen Gedichte in der Grundsprache studiert habe. Welche und wie viele Mittelglieder

1) In vielen englischen und deutschen Werken wird erzählt, Theodor habe Homers Gedichte mit nach England gebracht und bei Einigen heisst es, diese Homerhandschrift Theodors sei noch erhalten. Vgl u. a. Parker: *De Antiquitate Britannicae Ecclesiae*. Lond. 1729. Fol. S. 80; Warton: *History of English Poetry*. Ausgabe von 1871 I, 191. 204; Lorenz: *Das Leben von Alkuin*. Halle 1829 S. 7; Cramer *de Graecis medii aevi studiis* (1849) I, 39. Diess ist eine Fabel, die gewiss ihren Ursprung darin hat, dass in Cambridge sich eine Handschrift findet, die sowohl die Ilias als die Odyssee enthält. Aber diese Handschrift ist mindestens 600 Jahre jünger als die Zeit des Erzbischofes Theodor. S. Jakob La Roche: *Die Homerische Textkritik* S. 474 f.

zwischen Homer und der Grundlage der Sage von Hōdr und Baldr lagen, lässt sich natürlich nicht bestimmen. Meine Auffassung der nordischen Sage nötigt uns nur, anzunehmen, dass um 800 im Kreise der Geistlichen auf den britischen Inseln Erzählungen bekannt waren, die ursprünglich aus Homer geschöpft waren, und hiegegen spricht, so weit ich sehe, gar Nichts. Aber ich lasse es dahingestellt, was für Leute es gewesen sind, die zuerst diese Erzählungen aus Büchern in die mündliche Tradition übertragen haben: es können recht wohl Männer griechischer Abkunft gewesen sein. Und ebenso lasse ich es dahingestellt, wie weit diese Männer die Erzählungen in den homerischen Gedichten selbst gelesen haben, oder in einer der prosaischen Paraphrasen, die man damals hatte.¹⁾

Ebensowenig bin ich genötigt, vorauszusetzen, dass man in Irland eine Handschrift besass, welche Scholien zu Lykophrons Alexandra enthielt, und dass irische Geistliche diese Handschrift studiert hätten. Für meine Auffassung der Quellen zur Sage von Hōdr und Baldr genügt es, vorauszusetzen, dass einige wenige und kurzgefasste, aus Scholien zu Lykophron hergeleitete Notizen über Personen, die im trojanischen Krieg auftraten, nach den britischen Inseln gelangten und dort weiter erzählt wurden. In dieser Voraussetzung ist nichts Unwahrscheinliches, denn oben wurde erwähnt,²⁾ dass ein römischer Autor im 4. Jahrhundert Scholien zu Lykophrons Alexandra benützte, die wenigstens teilweise wortwörtlich mit denjenigen übereinstimmten, welche wir aus dem
S. 156. 12. Jahrhundert kennen. Es verdient hier zugleich Erwähnung, dass zwischen einem Sagenzug in einer anderen nordischen Erzählung und einer Geschichte in den Scholien zu Lykophrons Alexandra schlagende Uebereinstimmung herrscht. In dem Rätselkampf in der Hervararsage ok Heiðreks¹⁾ fragt Gestumblindi: »Was ist das für ein Wunder, das ich draussen sah vor des Königs

1) Allerdings findet man vollständige lateinische Uebersetzungen des Homer erwähnt; vgl. Carl Wagener im *Philologus* XXXVIII (1879) S. 104. Aber diese scheinen wenig verbreitet gewesen zu sein, und auf sie darf man also hier keine Rücksicht nehmen.

2) S. 108 f. [113].

S. 156. 1) S. 244 und 342 der Christian. Ausg.; Fas. I, 485 f.

Thor: es hat zehn Zungen, 20 Augen, 40 Füsse, vorwärts schreitet das Wesen?« König Heidrekr antwortet: »Es war ein Mutterschwein, was du sahest, und in ihm waren neun Ferkel.« Der König liess darauf das Schwein schlachten, und es waren in ihm neun Ferkel, wie Gestumblindi gesagt hatte. Da sprach der König: »Nun weiss ich nicht, ob nicht ein klügerer Mann, als ich meinte, hier die Hand im Spiele hat, und nicht weiss ich, was für ein Mann du bist.« In Tzetzes's Scholien zu Lykophron v. 427 bis 430 heisst es: »Mopsus fragte den Kalchas, wie viele Junge in einem Mutterschweine seien, das bald werfen sollte, und wann es werfen würde. Und da Kalchas nichts antwortete, so sagte er selbst, dass sie zehn Ferkel habe, darunter ein männliches, und dass sie dieselben am nächsten Tage werfen werde. Als diess eintraf, starb Kalchas aus Gram. Andere aber erzählen, er habe sich selbst getötet.« Wesentlich gleichlautend zu v. 980.²⁾ Das Rätsel selbst in der Hervarar saga steht allerdings in näherer Verbindung mit einem Rätsel von einem Mutterschwein mit fünf Jungen, welches der Engländer Aldhelm (um 700) in lateinischen Versen abgefasst hat³⁾ und welches Cynewulf nach Aldhelm in angelsächsischen Versen wiedergab.⁴⁾ Aber hier fehlt die zum Rätsel gehörige Erzählung, welche die Hervararsaga mit der griechischen Sage gemein hat: von einem Wettkampf in der Weisheit zwischen zwei Männern: der eine von ihnen sagt, wie viele Ferkel in einem lebenden Schwein sind, und seine Aussage erweist sich zum Erstaunen des anderen Weisen als wahr.⁵⁾

Der Umstand, dass Homer nur teilweise durch den sogenann- S. 157
ten Pindarus Thebanus, sonst aber nicht auf die ausführlichen Darstellungen des trojanischen Krieges des Mittelalters eingewirkt

2) Die Sage von Kalchas und Mopsus mit dem Zuge von dem trächtigen Mutterschwein wird mit einigen Abweichungen auch bei Strabo XIV S. 643 erzählt, wo es heisst, das Schwein habe 3 Ferkel gehabt, darunter ein weibliches.

3) Aldhelmi opera ed. Giles. S. 266; Wright: Anglo-Latin Satirical Poets II, 563.

4) Rätsel Nr. 37 im cod. Exon., Grein II, 386. Vgl. Dietrich in Haupts Zeitschrift XI, 470 ff.

5) Vgl. eine verwandte Sage bei Jón Árnason: Ísl. Þjóðsögur I, 488 f.

hat, kann nicht gegen meine Ansicht vorgebracht werden, dass Homer mittelbaren Einfluss auf die britische Erzählung gehabt habe, welche die Grundlage für unsere nordische Sage bildete; denn diese Grundlage muss ja Jahrhunderte älter sein als des Albert von Stade, des Beneoit und Iscanus Dichtungen oder andere ähnliche Werke aus dem Mittelalter.

Auch wird man nicht mit Grund gegen meine Auffassung einwenden können, dass die Sage von Hǫdr und Baldr nicht von der Trojasage ausgegangen sein könne, weil sie in diesem Falle aus einer bestimmten Darstellung der antiken Sage erklärt werden müsste, während sie nach meiner Voraussetzung ursprünglich aus Gliedern zusammengesetzt ist, welche auf verschiedene lateinische und griechische Quellen zurückgehen. Einem solchen Einwand möchte ich entgegnen, dass sogar schriftliche Bearbeitungen der Trojasage aus dem Mittelalter sich nicht auf eine Quelle beschränken. So hat z. B. der Verfasser der *Trójumanna saga* den Dares als Hauptquelle benützt, hat aber daneben zur Ergänzung seiner Erzählung den Ovid, den lateinischen Homer, Vergil und Theodulus, sowie noch ein Paar jetzt verlorene Werke verwendet. Bei einer Sage, die sich auf mündliche Mitteilungen gründete und sich in der mündlichen Tradition erhielt, können wir noch weniger erwarten, eine einzelne Quelle benützt zu finden. Im Gegenteil müssen sich Züge, die aus vielen verschiedenen Quellen geflossen waren, in ihr leicht haben vereinigen können.

Eine Spur davon, dass die Sage vom trojanischen Krieg von irisch redenden Leuten und nicht von Engländern überkommen wurde, habe ich durch meine Erklärung des Namens Bous nachzuweisen versucht. Ich denke mir also, dass schon irische Leute in mündlicher Wiedergabe Erzählungen und einzelne Züge aus dem trojanischen Krieg und von dessen Helden, die ihnen aus der Lektüre Anderer in verschiedenen lateinischen und griechischen Schriften zuflossen oder die sie teilweise selbst gelesen hatten, zu einem einzigen Sagenkomplex zusammenfügten, der, durch viele
s. 158. Mittelglieder hindurch umgeformt, Hauptgrundlage für Saxos Darstellung wurde. Aber diess schliesst die Möglichkeit nicht aus, dass einzelne Züge lange ihre eigenen Wege gewandert sein mögen.

Die Sage ist wahrscheinlich schon im 9. Jahrhundert an halb- oder ganz heidnische Dänen übertragen worden. Sie muss schon in dem Kreis der Nordleute, in dem sie zuerst im Westen sich befestigte, eine völlig nordische Form angenommen und muss später auf ihrer Wanderung in der mündlichen Tradition stetig neue Veränderungen erlitten haben, welche sie mehr und mehr von dem fremden Vorbilde entfernten.

Es ist möglich, dass Skalden der nordischen Häuptlinge Einfluss auf die Umbildung der Sage zu einer nordischen Dichtung gehabt haben und dass Teile davon in altdänischer Sprache als epische Lieder behandelt waren, aber in ihrer Gesamtheit wurde die Sage, welche Saxo erzählt, wohl nie in gebundener Form vorgetragen.¹⁾

Vergleichen wir nun die antike Trojasage in ihrer Gesamtheit, so sehen wir, dass sie im Norden vollständig verwandelt ist, so dass man bei durchgehender Untersuchung grosse Mühe hat, die verbindenden Fäden zu finden und zu ordnen. Sie ist in einer Weise verändert, wie eine Erzählung, eine Dichtung es nicht leicht werden kann, wo sie nicht durch viele Mittelglieder von ihrer Quelle weg, teilweise von der mündlichen Tradition getragen, zu einem fremden Volk mit ganz anderer Lebensauffassung, anderen Sitten, anderer Sprache, anderen Dichtungsformen, als das Volk hatte, bei welchem sie entstanden ist, übergeleitet wird und bei ihm neue Keimkraft empfängt.²⁾ Der ursprüngliche Zusammenhang, die Motivierung Bedeutung und Lokalisierung der trojanischen Sage ist in der nor- S. 159.
dischen Erzählung vollständig aus dem Auge verloren. In dieser ist keine Rede von Belagerung oder Zerstörung einer Stadt. Die

1) Vgl. Notae ubiores S. 120: »Prosaicam fuisse, quam Saxo coram oculis habuerit, narrationem, ex eo conjicio, quod nulla intersperserit carmina.«

2) Eine ähnliche Veränderung kann bei vielen Märchen nachgewiesen werden. Auch mehrere Balladen aus dem Mittelalter geben uns lehrreiche Analogien. Man vergleiche z. B. das nordische Lied von »liden Karen« mit der lateinischen Legende von St. Catharina, vgl. Svend Grundtvig: Danm. gamle Folkevis. II S. 543 ff.; das niederländische Lied von Herr Halewijn mit der alttestamentlichen Erzählung von Judith und Holophernes, vgl. meine Ausführung in »Det philologisk-historiske Samfunds Mindeskrift«. Kph. 1879. S. 75—92.

zahlreiche Schaar ausgeprägter Persönlichkeiten, unsterblicher Götter, von Kriegsfürsten mit mutigen Waffenträgern, von weisen Alten und schönen Frauen, sie ist zerstoben. Zwei Helden, die mit einander um ein Weib kämpfen, sind fast die Einzigen, welche noch hervorragen. Um sie hat die Sage die zerstreuten Züge gruppiert, welche, manchmal mit grosser Treue, an einer vereinzelter Stelle fast Wort für Wort, festgehalten wurden.¹⁾

Werfen wir einen Blick auf die Züge in der Hotherussage, die aus Erzählungen über den trojanischen Krieg bewahrt wurden, und auf die Art und Weise, in der sie wiedergegeben sind, so sehen wir, dass die Männer, bei denen die Grundlage der Hotherussage sich zuerst in der mündlichen Tradition fest gestaltete, ohne Vergleich mehr Sinn für Poesie überhaupt und für heroische Dichtung im Besonderen hatten, als der Verfasser der Schrift, welche unter Dares Phrygius's Namen geht, obwohl sie in mehreren wesentlichen Gliedern der Erzählung von seiner Darstellung beeinflusst wurden. Sie entfernten nicht, wie Dares, alles Uebernatürliche, um eine scheinbar rein historische Erzählung zu erhalten; im Gegenteil erhaschten sie mit regsamer Phantasie gerade die Sagenzüge, in welchen das Eingreifen übernatürlicher Mächte in das Schicksal der Helden erzählt wurde, hielten sie fest und bildeten sie mit Hingebung weiter.

Saxo hat natürlich seine Erzählung von Hotherus und Balderus oder irgend einen Zug aus ihr nicht selbst aus Schriften über den trojanischen Krieg geschöpft. Seine Hauptquelle muss die mündliche dänische Sage gewesen sein, wie er selbst andeutet,²⁾ und wie namentlich das Anknüpfen der Erzählung an verschiedene
s. 160. Oertlichkeiten in Dänemark beweist. Diese von Saxo wiedererzählte

1) Vgl. Rassmann »Die deutsche Heldensage« I, 360: »Zugleich muss man auch die Eigentümlichkeit der Sagen und Lieder erwägen, dass bei der lebendigen Fortpflanzung von Mund zu Mund die Hauptbegebenheiten auf andere Helden übertragen und willkürlich verändert werden, während einzelne Züge treu im Gedächtniss bewahrt bleiben.«

2) S. z. B. Saxo p. 118: *Inimicum opinioni esset, nisi fidem antiquitas faceret, deos ab hominibus superari. Deos autem potius opinative, quam naturaliter dicimus. Talibus namque non natura, sed gentium more, divinitatis vocabulum damus.*

dänische Sage ist und war von jeher eine heroische Sage. Es ist vergebliche Mühe, sie mit Gewalt zu einem symbolischen Ausdruck des Kampfes zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsterniss, sei es im physikalischen oder im moralischen Verstand, machen zu wollen. Die dänische Sage, aus welcher Saxo's Erzählung von Hotherus und Balderus stammt, war im Heidentum kein wesentliches Glied der Glaubenslehre und ihrer Darstellung. Ihr eigentliches Wesen war im Gegenteil poetisch, war die Schilderung von Personen, ihrem Charakter und Auftreten, von Begebenheiten, in welchen sich ihr Leben bethätigte. Der Umstand, dass die eine Hauptperson dieser Dichtung Óðins Sohn ist, macht in dieser Hinsicht keinen wesentlichen Unterschied. Nur in der von den Isländern erhaltenen Form der Baldrsage tritt das religiöse Element stark hervor.

Die Berichte vom trojanischen Krieg, welche die Nordleute im Westen vernahmen und zu den Sagen von Hødr und Baldr umschufen, scheinen keine wahre poetische Einheit gebildet zu haben. Der dänischen Umdichtung der Sage wird man allerdings eine solche Einheit nicht absprechen wollen, aber der eine ihrer Helden, Baldr, gelangte, so weit wir sehen können, hier nicht zu einer klar ausgeprägten Persönlichkeit mit durchgeführtem Charakter. Doch ist es bei ihm, wie in anderen Beziehungen, schwer zu bestimmen, was die Sage bei Saxo von dem verloren haben mag, was sie früher in Dänemark besass. Die selbständige dichterische Tätigkeit, mit welcher die Nordleute den fremden Stoff umgeschaffen und ihm einen nationalen Charakter gegeben haben, ist durch die ganze Sage hindurch deutlich zu erkennen, und vielleicht am deutlichsten in ihrem Schluss, in der Erzählung, wie Othinus dem Balderus einen Rächer erweckt.

Von den Gliedern in Saxos Erzählung, welche der Dichtung von Paris und Achilles nicht ursprünglich zugehörten, begleiteten einzelne wahrscheinlich die Sage schon von der irischen Tradition her, da sie griechischer Herkunft zu sein scheinen; so Nannas Begründung für ihre Abweisung des Balderus. Aber die meisten der fremdartigen Bestandteile kamen gewiss in Dänemark hinzu; teils rankten sie sich an die mündliche dänische Sage an, teils sind sie von Saxo selbst hinzugefügt, der durch Einschaltung von verschie-

denen, ursprünglich der Sage fremden Episoden die Einheit derselben gestört hat. Diese in Dänemark hinzugekommenen Züge scheinen theils englischen Ursprungs zu sein, wie die Sage von Gelderus, theils nordischen.

In mehr primitiven Verhältnissen, wenn die Völker einen engeren Gesichtskreis haben und ihre Fähigkeit, ohne das Eigene aufzugeben, sich in fremde Nationaleigentümlichkeiten zu vertiefen, noch wenig entwickelt ist, fühlen sie einen natürlichen Drang, die Erzählungen, welche sie mit Interesse festhalten, in jeder Hinsicht als einheimische erscheinen zu lassen. Diess zeigt sich u. a. darin, dass sie die Begebenheiten, um welche die Erzählungen sich drehen, aus den fremden Gegenden, in welchen sie ursprünglich vor sich gingen oder vor sich gegangen sein sollten, auf wohlbekannte Orte in oder nahe bei ihrer Heimat übertragen. Die von der Fremde her angenommenen Sagen wurden, oft wegen der einen oder der anderen zufälligen Aehnlichkeit in Namen, an einheimische Ortsnamen geknüpft, die für die kommenden Geschlechter das Mittel wurden, die Sagen im Gedächtniss des Volkes zu bewahren und Beweise dafür, dass die Begebenheiten, von denen die Sagen sprechen, sich wirklich an diesen Orten zugetragen haben.

Dieser Drang, der sich bei den verschiedensten Nationen geltend machte, und den wir bei den Nordleuten in gar manchen Fällen nachweisen können, war in der angedeuteten Richtung auch in der dänischen Sage von Hotherus und Balderus wirksam. Alle Begebenheiten gehen hier im skandinavischen Norden vor oder in Nachbarländern, in welchen die Nordleute oft verkehrten. Alle auftretenden Personen sind Nordleute oder Leute von nahe sitzenden Völkern, mit welchen die Nordleute in Verbindung standen. Diese Verwandlung der Scenerie der trojanischen Sage erklärt sich im Allgemeinen hinreichend aus dem angeführten Drang, die aus der Fremde aufgenommenen Sagen völlig zu einheimischen zu machen, aber sie wird um so erklärlicher, wenn wir uns erinnern, wie abendländische Völker im frühen Mittelalter ihre eigene Stellung zu den Trojanern und anderen bei den klassischen Autoren zugleich mit ihnen erwähnten Völkern aus dem fernen Osten auffassten. Wie die Römer die Entstehung ihres eigenen Volkes mit der Ankunft trojanischer Flüchtlinge in Italien in Zusammenhang brachten, so liebten es die Völker des Mittelalters ihre Herkunft von den Verteidigern oder Zerstörern des alten Ilion herzuleiten. Sogar die Männer, die sich mit gelehrten Studien beschäftigten, entbehrten der Kritik und der Kenntnisse, die ihnen die Augen

für die Kluft hätten öffnen können, welche sie von den Völkern der alten Dichtungen trennte, und aus dem Kreis der Gelehrten drangen solche genealogische Phantasien bald zu allen Gebildeten hindurch. Im 7. und 8. Jahrhundert wurde im Frankenreich die Theorie ausgebildet, dass die Franken von Priamus und seinem Volk abstammten. Ein Dichter irischer Abkunft lässt 788 Karl Magnus seine Grossen als Abkömmlinge jenes Königsgeschlechtes ansprechen, welches aus Trojas Mauern auszog, und diese Vorstellung ist unter Karls Nachfolgern allgemein verbreitet. Die phantastische Vorstellung von der Herkunft der Franken scheint früh in Britannien bekannt geworden zu sein, da alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass sie dazu beigetragen hat, hier eine verwandte Theorie hervorzurufen, ganz wie später im Mittelalter die fränkischen Kombinationen durch englische Mittelglieder Einfluss auf isländische Historiker bekamen. Die britische Theorie tritt zuerst klar hervor bei dem Waliser Nennius, der 822 in seiner *Historia Britonum* des Aeneas Urenkel Brutus nach Britannien kommen lässt. s. 162.

Wir dürfen also glauben, dass die Leute auf den britischen Inseln, welche den Nordleuten Erzählungen über den trojanischen Krieg mittheilten, weder selbst eine Vorstellung davon hatten, noch bei ihren Zuhörern eine solche hinterliessen, dass diese Erzählungen sich um Begebenheiten drehten aus Zeiten, Völkern und Ländern, von denen sie selbst durch eine weite Kluft geschieden waren; auch die Nordleute konnten also um so leichter diese Begebenheiten in nahen Bezug auf sich und ihr eigenes Land setzen.

Die specielle Art, auf welche die Sage von Hqðr und Baldr mit Oertlichkeiten in Dänemark verknüpft und Hqðr in genealogische Verbindung mit dänischen Königen gebracht wurde, gehört allerdings einer Zeit an, welche lange hinter die Entlehnung der Sage von Leuten auf den britischen Inseln fällt, und diese Lokalisierung der Sage ist wohl im eigentlichen Dänemark erfolgt. Aber wir dürfen vermuten, dass die Uebertragung der Begebenheiten nach dem Norden im Grossen und Ganzen schon innerhalb des Kreises von Nordleuten stattfand, bei welchen die Sage zuerst festen Fuss fasste.

Ich wage nicht zu bestimmen, wie weit zufällige Aehnlichkeiten in den Namen irgendwie Einfluss bei dieser ersten Uebertragung gehabt haben, wie bei so manchen historischen Kombinationen bei Völkern des Mittelalters. Ich will eine Frage anführen, die sich mir aufgedrängt hat, welche ich aber nicht zuversichtlich zu bejahen wage. Balderus sammelt ein dänisches Heer zum Krieg gegen Hotherus in welchem er fällt, und die Dänen trauern über

Balderus's Fall.¹⁾ Sollten die Nordleute von ihren Gewährsleuten auf den britischen Inseln »Danaer« als Namen der Griechen gehört haben²⁾ und sollte die zufällige Aehnlichkeit zwischen diesem Namen und dem Namen »Danir« *Dänen* mit dazu beigetragen haben, dass Baldr zum Führer der Dänen gemacht wurde, wie diese Namensähnlichkeit später die mittelalterlichen Geschichtsschreiber bewog, die Dänen zu Abkömmlingen der Danaer zu machen?³⁾

s. 163. Ich lasse diess dahingestellt und werde im Folgenden betrachten, auf welche Art Hqðr später in Verbindung mit nordischen Königsgeschlechtern gebracht wurde.

Hotherus ist von Saxo auf folgende Weise in die dänische Königsreihe eingeschoben: Hotherus und Atislus sind Söhne des schwedischen Königs Hothbrodus, der durch Helgo fällt, den Vater des Rolvo Krage. Nachdem Hiarthvarus den Rolvo getötet hat und selbst zur Rache umgebracht war, wird Hotherus, dessen Grossmutter väterlicherseits eine Tochter des dänischen Königs Hadingus war, zum König von Dänemark gewählt und sein Sohn Röricus mit dem Beinamen Slyngebond ist dort nach ihm König. Die Reihe Helgi-Rolfr Hqðr-Rœríkr ist kaum erst durch Saxo's Kombinationen entstanden, sondern er hat sie wahrscheinlich aus älteren dänischen Königsreihen herübergenommen. Hiefür spricht der Umstand, dass diese vier Namen in derselben Reihenfolge in dem Königsregister vorkommen, welches als »Series Runica Regum Daniae altera« bezeichnet wird, und welches mit Erik Menved und seiner Gemahlin endigt, die beide 1319 starben. Diese Reihe, welche in der Runenhandschrift des Schonischen Gesetzes steht, aber von einer anderen Hand als das Gesetz geschrieben ist, scheint ihrem Ursprung nach von Saxo unabhängig zu sein und (unmittelbar oder mittelbar) aus einer mit Saxo nahe verwandten Königsreihe zu stammen, die älter war als dieser. Diess scheint deshalb wahrscheinlich, weil sie nicht selten ursprünglichere Namensformen hat als Saxo¹⁾ und weil wir in ihr Beinamen finden, die bei ihm fehlen, sowie einzelne historische Notizen, die von seiner Darstellung abweichen. Auch andere dänische Königsreihen, die wenig-

1) Saxo S. 123 f.

2) Dieser Name kommt bei Dares nicht vor, aber u. a. bei Hygin, Statius, Vergil und in Kommentaren zu letzterem.

3) So der normannische Schriftsteller Dudo aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts, Wilhelm von Jumiège aus d. Mitte des 12. Jahrhunderts, Saxo und das Chronicon Eriki regis. Vgl. Notae uberiores S. 44 f.

S. 163. 1) So roprik: Saxo Röricus; amblupe: Saxo Amlethus; larmund (Fehler für iarmundrik): Saxo Jarmericus.

stens teilweise von Saxo unabhängig zu sein scheinen, haben die Reihenfolge Helgi - Rolfr - Hqðr - Rœríkr. Zur Erklärung dieser Reihenfolge muss ich zuerst hervorheben, dass Roricus, der bei Saxo des Hotherus's Sohn ist, nicht gleichzeitig mit Hotherus in die Königsreihe eingeschoben wurde, sondern dass der Name Rœríkr für den König, der ungefähr Rolfs Zeitgenosse war, sich in der Königsreihe fand, ehe Hqðr in sie eingefügt wurde. Sven Aagesøn, dessen Geschichtswerk um 1187 geschrieben ist, nennt den Hqðr nicht, sondern hat nach Rolf Kraki seinen Sohn Rökil mit dem Beinamen Slaghenback (d. i. den Hrœrekr Slongvanbaugi der Isländer) und dann Frothi hin Frökni.²⁾ Dass Rœríkr in der dänischen Königsreihe älter ist als Hqðr und ursprünglich unabhängig von ihm zeigt sich noch deutlicher in isländischen Aufzeichnungen der Skjöldunge-Reihe, wo wir finden: Fróði enn frækni: sein Sohn Ingjaldr Starkaðarfóstri: sein Sohn Hrœrekr hneggvanbaugi: sein Sohn Fróði: sein Sohn Hálfðan: sein Sohn Hrœrekr slongvanbaugi.³⁾

Eine Spur, die auf den Sagenkönig Hrœrekr hneggvanbaugi s. 164. (d. i. der geizig mit Ringen ist) hinweist, findet sich auch bei Saxo S. 97, wo Rolvo besprochen wird als der

Qui natum Böki Roricum stravít avari.

Saxo hat offenbar eine dänische Form missverstanden, welche dem *isl.* Hrœrek hneggvanbauga entsprach, und welche möglicher Weise naggabøgha lautete. Er verstand bøka (was aus -bøgha entstellt war) als Genitiv des Namens von Rœríks Vater und nagga als Epitheton dazu. Ferner kann erwähnt werden, dass in der Hrólfs saga Kraka,¹⁾ die in ihrer jetzigen Gestalt sehr jung ist, aber aus einer alten Quelle schöpfte, ein Hrókr auftritt, der

2) Langebek Scr. rer. Dan. I. 45.

3) So in d. Flat. I, 27 (= Fas. II, 12 f.), wo jedoch Fróði, der Sohn des älteren Hrœrekr fehlt. Cod. AM. 284 4^o, der eine Abschrift von Stücken der Hauksbók enthält, von denen jetzt mehrere im Original verloren sind, hat dieselbe Reihe: hier findet sich Fróði, aber Hrœrekr hneggvanbaugi (hier hógggvanb. geschrieben) und Hr. slongvanbaugi haben den Platz vertauscht. Dagegen werden in dem Geschlechtsregister, welches Haukr Erlendsson im cod. AM. 415 4^o hat aufzeichnen lassen (Langebek Scr. rer. Dan. I, 5) nach Fridleifr folgende genannt: Frode F[r]ækni hans svn — Ingjaldr Starkadar fostri hans svn — Halfdan brodir hans — Helgi oc Hroar hans synir — Rolfr Kraki Helga svn — Hrærekr Hnavggvanbavgi Ingiallz svn — Frode hans svn — Halfdan hans svn — Hrærekr Slavngvanbavgi hans svn. — Munch (Norske Folks Historie a 349) meint, dass hans nach Halfdan brodir ursprünglich nicht, wie der Abschreiber verstand, auf Ingjaldr hinwies, sondern auf Frode. In der Hrólfs saga Kraka (Fas. I, 3) ist Hálfðan Vater des Hróarr und Helgi Bruder des Fróði. Aber bei Saxo S. 80 ist Haldanus Vater des Roe und Helgo Sohn Frotho's des 1.

S. 164. 1) Fas. I, 24—27.

Schwestersohn des Hróarr und Helgi ist, und der einen kostbaren Ring in das Meer schleudert. In ihm erkenne ich den Hrærekr slongvanbaugi (d. i. Ringschleuderer), denn Saxo erzählt,²⁾ dass Röricus den Beinamen Slyngebond davon erhielt, dass er einen Ring so schleuderte, dass er in das Meer fiel. Ja ich sollte meinen, dass ursprünglich nur ein dänischer Sagenkönig mit Namen Hrærekr existierte, der zuerst den Beinamen hnøggvanbaugi erhielt und nachher als Gegensatz hiezu den Zunamen slongvanbaugi, dessen Bedeutung man verkannte, da man zu seiner Erklärung die bei Saxo und die in der Hrölfssaga erzählte Geschichte erdichtete. Zur Bestätigung hiefür kann zunächst der Umstand angeführt werden, dass jener Röricus, der durch Rolvo fällt, und in welchem ich oben den Hrærekr hnøggvanbaugi wiedererkannte, zuerst gierig über seinem Gold gebrütet, später aber, um möglicher Weise sein
s. 165. Leben zu retten, seine Schätze den Feinden hingestreut haben soll,¹⁾ so dass also beide Zunamen auf ihn passen konnten. Zweitens kann angeführt werden, dass nach der Hrölfssaga Hrókr, der offenbar mit Hrærekr slongvanbaugi identisch ist, »sehr hab-süchtig« gewesen sein soll. Der Ueberlieferung, dass Hrærekr slongvanbaugi Urenkel des Hrærekr hnøggvanbaugi gewesen sein soll, widerspricht drittens der Umstand, dass Hrókr in der Hrölfssaga (d. i. Hrærekr slongvanbaugi) mit Hróarr und Helgi gleichzeitig ist, welche hier seine Mutterbrüder sind.

Die zwei Könige Fróði-Hálfðan, welche in der isländischen Geschlechtsreihe die zwei Könige Hrærekr trennen, halte ich bier-nach für eine Wiederholung des Fróði frækni und seines Bruders oder Sohnes Hálfðan. Der eine dänische König, den wir so erhalten, Hrærekr hnøggvanbaugi oder slongvanbaugi, ist sicherlich derselbe, wie der im Beówulf³⁾ erwähnte Hrêðríc Hrôðgârs Sohn. In diesem Gedicht spricht Hrôðgârs Gemahlin die Hoffnung aus, dass sein Brudersohn Hrôðulf, wenn Hrôðgâr vor ihm sterbe, dem Sohne seines Oheims eine treue Stütze sein werde;³⁾ aber es wird angedeutet, dass diese Hoffnung nicht in Erfüllung ging.⁴⁾ Diese

2) Saxo S. 134.

S. 165. 1) Saxo S. 98:

Annello ultro metuens dare, maxima nolens
Pondera fudit opum, veteris populator acervi.

2) V. 1189. 1836 (Grein). Schon N. F. S. Grundtvig in seiner Ausgabe des Beowulf S. 204 identificierte Hrêðríc mit dem Röricus, der nach Saxo von Rolvo getötet wird.

3) V. 1180—1187.

4) V. 1164 f.

Andeutung nun wird verständlich aus Saxos Bericht, dass Rolvo den Roricus um das Leben brachte.

Die Aehnlichkeit des Namens ist wahrscheinlich der Grund, dass man Hotherus (Hqðr) zum Sohn des Hothbrodus (Hqðbroddr) machte.⁵⁾ Da Hqðbroddr in der Sage als schwedischer König bekannt war, wurde Hqðr, der zu seinem Sohn gemacht wurde, in der dänischen Sage ein schwedischer Königssohn. Hothbrodus wurde bei Saxo zum Vater des schwedischen Königs Atislus durch Verwechslung mit Óttarr, dem Othere des Beówulf. Dass aber Hqðbroddr in der Sage als schwedischer König gekannt war, ehe er mit Óttarr verwechselt wurde, und Hqðr zum Sohn bekam, darf man daraus schliessen, dass die von den Isländern bewahrten Gedichte von Helgi Hundingsbani nach verschiedenen Anzeichen zu schliessen, sich den Hqðbroddr gleichfalls in Schweden dachten.

Als Sohn des Hqðbroddr wurde Hqðr in der dänischen Sage S. 166. auch gleichzeitig mit Rólfr Kraki und in Begebenheiten verwickelt, die in Dänemark vor sich gingen. Es ist gewiss nicht erst die Verwechslung mit Ottarr, welche Anlass gab, Hqðbroddr in diese Zeit zu verlegen. Im Gegenteil scheint Helgi, der den Hqðbroddr tötet, von Anfang an als der Skjoldung dieses Namens, Hróars Bruder und Hrólf's Vater aufgefasst worden zu sein.¹⁾

Eine Untersuchung über die Ortsnamen in Dänemark, an welche die Sage von Hotherus und Balderus bei Saxo geknüpft ist, scheint hier nicht notwendig.

5) In d. Flateyjarbók I, 24 (Fas. II, 8) steht: Ættartala fra Haud. Haudv ætti þar ríki er kallat er Hadaland. hans son var Hoddbroddr.... Also auch hier hat die Namensform Veranlassung zu der genealogischen Verbindung des Hqðr und Hqðbroddr (der in der Flb. minder richtig Hoddbroddr geschrieben ist) gegeben.

S. 166. 1) In den von den Isländern bewahrten Gedichten auf Helgi Hundingsbani, worin die Sage nach meiner Ansicht wesentliche Glieder aus der antiken Sage von Meleager aufgenommen und mit der Volsunga Sage in Verbindung gebracht hat, wird Helgi als dänischer König angesehen, der auf Seeland zu sitzen scheint.

Saxo S. 82 erzählt, dass Hothbrodus mit Roe in drei Schlachten kämpft und ihn tötet. Als Helgo diese Nachricht erfuhr, schloss er seinen Sohn Rolvo in die Burg von Lethra um sein Leben zu sichern. Darauf liess er seine Trabanten (satellites) in den Städten ringsumher ziehen und die Statthalter (praesides) töten, die Hothbrodus eingesetzt hatte. Diesen selbst und sein gesamtes Heer überwand er in einer Seeschlacht vollständig, in welcher der feindliche König fiel. Steht diess in irgend welchem Zusammenhang mit dem ags. Bericht, dass Hrôdwulf und Hrôdgâr bei der Burg Heorot die Streitkräfte der Headobearden vernichteten? Widsið v. 45—49; vgl. Beówulf v. 83—85. Der Name Headobeardan ist zwar sprachlich nicht identisch mit Hqðbroddr, dem im Ags. Headobrod entsprechen würde, klingt an diesen jedoch sehr nahe an. Die Burg Heorot scheint in der Wirklichkeit dem Hleidr der nordischen Sage zu entsprechen.

Wenn Balderus die Dänen führt und wenn Hotherus zu einem schwedischen Königssohn gemacht wird, so ist es natürlich, dass Gevarus, der König, bei dem Hotherus fern von seinem Vaterhaus erzogen wurde, weder in Dänemark angesessen gedacht werden konnte, noch in Schweden. Während seines Aufenthaltes bei Gevarus geschieht es, dass Hotherus nach der Jagd im Wald zum ersten Mal den übermenschlichen Jungfrauen begegnet. Ich versuchte zu zeigen, dass diese Begegnung ursprünglich identisch mit der Begegnung des Paris mit den drei Göttinnen auf dem Berge Ida ist. Ob der Umstand, dass Gevarus, in dem ich den Cebren wiedergefunden habe, nach der ursprünglichen Sage seine Heimat also in einer walddreichen Gebirgsgegend hat, mit dazu beitrug, dass er in der dänischen Sage zum König von Norwegen gemacht wurde, will ich nicht entscheiden. Man könnte sich denken, dass Saxo Hødrs Pflegevater Gevarus d. i. Gefr mit dem in der Flatb. I, 22 erwähnten König von Hordaland Jøfurr edr Josurr verwechselt oder willkürlich identifiziert habe (dessen rechter Name, wie in der Hålfssage, Jøsurr ist), und dass er gerade desshalb den Gevarus zu einem König in Norwegen machte. Saxo, der sogar den Høðbroddr mit Óttarr und den Gautrekr (Gotricus) mit Guðrøðr (Godefridus) zusammenwirft, konnte wohl den Namen Gefr (Gevarus) mit Jøfurr, Jafurr verwechseln, da er Gerithaslavus (S. 514) = *an.* Jarizleifr schreibt. Doch ist diese Vermutung gewagt, weil das, was Saxo von Gevarus erzählt, nur durch vereinzelte schwache und zweifelhafte Verbindungsglieder sich an den in der Hålfss. Kap. 3 mitgeteilten Bericht über Jøsurr anknüpfen liesse. In Excurs 10 werde ich nachzuweisen suchen, wesshalb Gelderus König von Saxland heisst. Rossthiofus ist, wie schon oben bemerkt, ein Finne geworden, weil er ein Seher ist. Wie weit irgend welche besondere Rücksichten dazu beigetragen haben, Rindas Vater zu einem Russenkönig zu machen, konnte ich nicht ermitteln.

s. 167. Dasjenige Stück der zweiten Runengenealogie (series Runica), welches die Hotherussage angeht, lautet: ok hælhe kunung hans broþer drap kunung hotbrod af sueriki ok skataþe þrípia tima þyhpist land. þa var rolf kunung krakæ halhæ sun. i hans tima var hialti ok biærghi. ok hans mahg het iarmar. þa var hōþær kunung i sueriki. i hans tima var baldær þouhma sun kunung af sialandæ. þa var roþrik kunung hōþþærs sun.¹⁾

Thorsen²⁾ meint, dass hier eine ursprünglichere Darstellungsform erhalten sei als bei Saxo, insofern Baldr ursprünglich ein Kleinkönig in Seeland war, den Saxo zum eigentlichen König

1) Codex Runicus fol. 93 a. b.

2) Thorsen: Om Runernes Brug til Skrift S. 46.

machte und an den er anknüpfte »was von mythologischen, missverstandenen und entstellten Sagen bekannt war«. Aber die Verbindung zwischen *hopær* und *baldær*, die sich auch hier findet, zeigt, dass auch der Baldr dieses Runenregisters in seinem Ursprung eine mythisch-poetische, nicht eine historische Persönlichkeit ist.

Thorsen scheint in den Worten *þouhma sun* den richtigen altdänischen Namen des menschlichen Vaters des Kleinkönigs Baldr angegeben zu finden. Aber *þouhma* kann in dieser Form nicht mit irgend welchem bekannten nordischen Namen in Verbindung gebracht werden, und der Laut *ou* kommt in der Sprachform des schonischen Gesetzes nicht vor. *þouhma* kann deshalb keine richtige Namensform sein und beweist jedenfalls nichts für einen historischen Baldr, mag nun die Vermutung, die ich im Folgenden über diesen Namen wage, richtig sein oder nicht. Meine Voraussetzung ist einerseits, dass *þouhma* kein richtiger Name ist, auch keinem bekannten Namen soweit gleicht, dass er daraus entstellt sein könnte; andererseits, dass Baldr überall sonst Óðins Sohn heisst. Da liegt nun die Vermutung nahe, dass der christliche Schreiber Bedenken hegte, geradezu den obersten heidnischen Gott als Vater eines Königs von Seeland zu nennen und dass er deshalb Óðins Namen auf geheimnissvolle Weise schrieb. Nun ist auf dem Steine von Rök in Östergötland die Art Geheimschrift angewendet, dass jede Rune mit derjenigen ausgedrückt wird, die ihr in der Reihe unmittelbar vorausgeht.³⁾ Versuchen wir diesen Schlüssel bei *þouhma*, so bekommen wir für *þ* den Anfangsbuchstaben von Óðins Namen. Das unmittelbar folgende *o* kann eingesetzt sein, um den Schlüssel anzugeben. Etwas Aehnliches ist es, wenn der Name *ærlikr* (d. i. Erlingr) in einer Inschrift von Maeshowe auf den Orkneys mit Zweigrunen geschrieben ist, während der erste Buchstabe doch zugleich mit der gewöhnlichen Rune ausgedrückt ist.⁴⁾ Nehmen wir also *o* in *þouhma* nicht mit in die Geheimschrift und setzen wir für jeden anderen Buchstaben die Rune, welcher in der Reihe unmittelbar darauf folgt, so erhalten wir *o þ n y s*, was vielleicht Óðins ausdrücken könnte.¹⁾

S. 168.

3) Vgl. meine Abhandlung über den Röksten (Antiqv. Tidskr. f. Sverige V) S. 82.

4) Ebd. S. 81.

S. 168. 1) Was *y* statt *i* anlangt, so kann in den nun im Originale verlorenen Stücken des ersten Runenregisters *Hyltha* verglichen werden. Langeb. Scr. r. Dan. I, 27; *Hylthetan*, *Hylthetans* I, 28; *Ymma* I, 29. Es sollte, wenn meine Vermutung richtig ist, *poumha* geschrieben sein, was *opyns* geben würde. Mit *þouhma* für *poumha* kann verglichen werden, dass in der zweiten Königsreihe *mahg* geschrieben ist und doch *enghland*. In der *þórsdrápa* ist Sn. E. I 300 (Sk. 14) nach dem Cod. Reg. Óðnis = Óðins geschrieben, allein aus Cod. Worm. führt Thorlacius Óðins an.

In der Series Runica prima hat Hotter die Hyltha²⁾ zur Gemahlin; aber der Verfasser dieser Königsreihe scheint für eine ganze Menge Königinnen die Namen frischweg erdichtet zu haben, oft, doch nicht immer, so dass diese Namen mit den Namen der entsprechenden Könige alliterieren.³⁾

Excurs 3.

Hotherus und Walther von Aquitanien.

Robert Rischka stellt in seinem ziemlich geschmacklosen und verschrobenen Buch »Verhältniss der polnischen Sage von Walgierz Wdały zu der deutschen von Walther von Aquitanien«, Brody 1880, die Ansicht auf, dass die Sage von Hotherus bei Saxo in Beziehung zur Walthersage stehe. Er hebt die Berührungspunkte hervor, dass Hotherus die Nanna, um welche Balderus vergebens wirbt, durch Gesang gewinnt, wie Walther nach der polnischen Sage (die zuerst in Boguphals lateinisch geschriebener Chronik aus dem 13. Jahrhundert vorkommt) die Helgunde durch Singen gewinnt, die um seinetwillen einen alemannischen Königssohn verschmäht, und dass Hotherus zum Schluss wie Walther seinen Nebenbuhler tötet. Diese Aehnlichkeiten halte ich für zufällige. Nach Boguphal singt Walther bei Nacht Liebeslieder vor den Fenstern Helgundes und erweckt dadurch ihre Liebe, während Hotherus bei Saxo Nannas Liebe nicht durch seinen Gesang gewinnt, sondern
s. 169. dadurch, dass er Meister in allerlei Fertigkeiten und Künsten ist, unter anderem auch im Spielen der verschiedensten Instrumente. Die Sage von Hotherus hat im Uebrigen keine Aehnlichkeit mit der Walthersage. Fr. Vogt, der sich im Literar. Centralblatt 27. Nov. 1880 an Rischkas Meinung vom Zusammenhang zwischen den zwei Sagen anschliesst, führt als weitere Aehnlichkeit zwischen ihnen an, dass Hotherus um Balderus töten zu können, sich Mimmings Schwert aneignet und dass Waldere nach dem ags. Gedicht über ihn im Kampfe mit seinem Gegner »das Schwert des Mimming« trägt. Diese Aehnlichkeit gründet sich auf ein Missverständniss. Walderes Schwert, nicht der Eigentümer des Schwertes, heisst Mimming, während Mimmingus bei Saxo Name des Eigentümers des Schwertes ist, nicht des Schwertes selbst.¹⁾ Mimming, was *an.* richtiger *mimmungr* als *mímungr* geschrieben wird, scheint nicht einmal der Form nach mit Mimmingus zusammenzufallen.

2) Langeb. Scr. r. Dan. I, 27.

3) Ueber Baldrs Vorkommen in neueren dänischen Liedern u. Sagen vgl. Excurs 11.

S. 169. 1) Die Darstellung im sogen. Chronicon Erics regis (Langeb.

Excurs 4.

Nanna — Oenone.

Nanna, der Name der Frau des Hotherus bei Saxo, ist nach meiner Ansicht eine Umänderung von Oenone, *Oἰνώνη*, dem Namen von Paris's erster Frau. Die Silbe *oe* in Oenone konnte nach einer Eigentümlichkeit der nordischen Sprache nicht unbetont im Namen stehen bleiben und ist deshalb abgeworfen worden.²⁾ Der Konsonant (*n*) nach dem betonten Vokal wurde verdoppelt (verlängert), während das vorausgehende *ō* zu *ǣ* wurde. Dieser Lautwandel hat eine vollständige Analogie in der Art, wie Namen aus dem Lateinischen im Altirischen verwandelt wurden. So wird *Junōnem* in der irischen Uebersetzung des Dares durch *Junaind*¹⁾ (vom Stamme *Junann*) wiedergegeben; als irische Form von Pharaon (*acc.* *Pharaōnem*) kommt *Forann* vor.²⁾ S. 170.

Bei der Wahl der Namensform Nanna für Oenone, wie überhaupt bei der Ausprägung fremder Worte durch mündliche Ueberlieferung, hatte in der ältesten Zeit zugleich der Drang, dem Namen eine einheimische Form zu geben, bestimmenden Einfluss. Da wir im Norden den Mannsnamen *Nannr*³⁾ und *Nanni*⁴⁾ finden, so

Scr. r. Dan. I, 152): »Hother. Iste invenit in quodam nemore Sueciae gladium, qui Mimming dictus est, cum quo Balder occidit« muss sich auf Entstellung der Erzählung Saxos gründen.

2) Wie z. B. *e* im *an.* *pistill* (*mhd.* *pistel*) = *lat.* *epistula*, *hi* in *padreimr* (*mhd.* *poderâm*) = *lat.* *hippodromus*, *a* in *postoli* = *lat.* *apostolus*, *ho* in *spitali* (*Spital*) = *lat.* *hospitale*.

S. 170. 1) The Book of Leinster fol. 229 a.

2) The ancient Laws of Ireland I, 20. Wegen des Ueberganges von *ō* in *ǣ* vgl. *ir.* *persan* aus *lat.* *persona*, *ir.* *idan* aus *lat.* *idoneus* u. s. w. Wegen des Ueberganges von einfachem *n* in doppeltes *n* vgl. *ir.* *cucenn* aus *lat.* *coquina*, *ir.* *pennait* aus *lat.* *paenitentia*. Gleichartig ist *franz.* *méridienne* aus *lat.* *meridiana*; *frz.* *Yonne* aus *Iona* (6. Jahrhundert), *Icauna* (Schuchardt Vocalismus I, 129).

3) Der Mannsname *Nannr* kommt in Norwegen im Ortsnamen *Nannzrud* (Røde Bog S. 66, 232) vor, jetzt *Landsrød* in *Nøtere* (Matr. Nr. 84).

4) In Norwegen im Ortsnamen *Nannastadir*, jetzt *Nannestad* in *Akershus* Amt. Aus Schweden nennt *Lundgren* (*Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverige* S. 85) *Nanny* *Dipl. Svec.* III. S. 95 (Upland um 1312),

trägt Nanna vollständig das Gepräge eines zu diesen gehörenden ursprünglich nordischen Namens und war als Frauenname wahrscheinlich bekannt, ehe er in der Baldrsage verwendet wurde, um
 s. 171. den fremden Namen Oenone wiederzugeben. Diess wird dadurch bestätigt, dass in den Hyndluljóð Str. 20,¹⁾ wie es scheint, Nanna als Name eines Weibes vorliegt, das verschieden sein muss von der in der Baldrsage vorkommenden Nanna. Diese Namen Nannr, Nanni, Nanna scheinen wie viele alte deutsche Namen [Nand] Nando, Nandung, Nandgêr [*nhd.* Ferdinand] u. s. w. von einem Adjektiv gebildet zu sein, das im Got. *nanþs* lautete und *kühn* bedeutete. Hiezu gehört auch das Verbum *an. nenna sich mit jemand* oder *auf etwas einlassen*, got. *anananþjan wagen* u. s. w.²⁾

dat. Nanæ: Dipl. Svec. III S. 17 (Vesterås, im J. 1311); von diesem Mannsnamen Nanætunir z. B. Dipl. Svec. III S. 249 (i. J. 1316), jetzt Nontuna in Upland. *Dän.* Nannæ im Calend. Nestved. (Langeb. scr. r. D. IV, 294, 311.) Nanno und ein entsprechender Frauenname Nanna, Nana kommt in Diplomen von Fulda und von Lorsch im 10. Jahrhundert vor, aber auch im südwestlichen Deutschland schon im 8. Jahrhundert; s. Förstemann. In Frisland Nonno (15. Jahrhundert), Nanne (16. Jahrhundert), s. Stark: Kosenamen der Germ. S. 74, 168, 173. Nann im westlichen Schleswig Langeb. scr. r. Dan. VIII, 74, 92 f. 154, 225 ist wahrscheinlich der frisische Name. Dieses deutsche und frisische Nanno, Nanna steht kaum, wie Förstemann und Stark meinen, für Nando, Nanda, denn dem got. *anþar* entspricht *afr.* ôthar. Das deutsche Nanno ist eher identisch mit dem *an.* Namen Nafni, vgl. *mhd.* genanne, *mnl.* genan *Namensvetter*. Aber *an.* Nanna, Nannr, Nanni ist gewiss nicht von *nafn* abgeleitet. Doch scheint es nicht wohl möglich, überall (so beim *dän.* Nannæ *masc.*) mit Sicherheit zwischen den zwei hier angeführten Namensgruppen zu scheiden.

S. 171. 1) Die Handschrift hat allerdings: Manna var næst þar Nauckua dottir, aber die Veränderung in *Nanna* scheint nötig, denn der eigene Name des Weibes scheint hier notwendig genannt werden zu müssen.

2) Es ist nicht wahrscheinlich, dass die Personennamen Nannr, Nanni, Nanna zu dem Worte *nanna* gehören, mit welchem die Kinder in Finnland und Esthland ihre Mutter anreden, und mit *nänna*, womit der Mann in gewissen Gegenden der Insel Gotland (nach Säve) seine Frau anspricht; denn dieses Wort ist im Dänischen, Norwegischen und Isländischen nicht nachzuweisen. Säve (*De nordiska gudanamnens betydelse* S. 79) hat jedenfalls Unrecht, wenn er in dem schwedischen Dialectworte *nänna* ein Zeugniß für die mythische Nanna findet. (Mit *schwed. dial.* *nanna*, *nänna*, welches eigentlich ein Lallwort der Kindersprache ist, vgl. *fris.* *nann Vater*, Höfers Zeitschr. I, 109, *schweiz.* *nännä Mutter*, *lat.* *nonnus, nonna*, *gr.*

Excurs 5.

Gevarus — Cebren.

Der Name von Nannas Vater bei Saxo, Gevarus, *gen.* Gevari, gibt, wie auf S. 85 [89] bemerkt, eine nordische Form Gefr, *gen.* wohl Gef's, wieder. In diesem Namen Gefr sehe ich eine Umdeutung von Cebren, dem Namen von Oenones Vater. In Fremdwörtern, die im Nordischen oder Angelsächsischen aus dem Lateinischen aufgenommen werden, wird b im Inlaut regelrecht zu f: *an.* djöfull *ags.* deófol = *lat.* diabolus; *an.* Tífr = *lat.* Tiberis; *ags.* fefor, fefer = *lat.* febris; Clafrione in Ælfreds Uebersetzung des Orosius IV, 11, 3 (S. 426) = *lat.* Glabrione u. s. w. Dass die Endung -en in Cebren sich bei der Uebertragung des Namens ins Nordische nicht halten konnte, ergibt sich fast mit Notwendigkeit aus der Eigentümlichkeit der nordischen Sprache. Sogar gewichtigere Endungen sind bei Lehnwörtern im Nordischen und s. 172. Angelsächsischen abgeschliffen; so im *an.* Ermland = Armenia, Serkir = Saraceni; qlmusa = eleemosyna, Almosen; *ags.* cyst-beám = *lat.* castanea.¹⁾

Endlich ist c im Anlaut von Cebren zu g in Gefr geworden. Dieser Uebergang hat eine Analogie darin, dass c im Anlaut lateinischer Worte im mittelalterlichen Latein und im Romanischen oft zu g oder im Französischen zu j wurde.²⁾ Der Uebergang von *lat.* c im Anlaut zu nord. g kann auch sonst in Lehnwörtern nachgewiesen werden. So ist Garmr, der Name des Hundes bei Hel, gewiss eine Aenderung aus Cerberus.³⁾ Aber bei der Veränder-

νάνας νέννος, νάννα νέννη. Aehnliche Wörter in nicht verwandten Sprachen s. bei Rietz: Svenskt Dialectlexikon s. v. nanna.)

1) Ælfrici glossae ed. Somner 65 a.

2) Z. B. *franz.* gonfler von conflare, gobelin von cobalus, geôle von caveola, germandrée von chamaedrys; s. Diez: Gramm. der rom. Sprachen I, 244, 248. Wegen deutschen g's für c in Lehnwörtern aus dem Latein s. Wackernagel: Kleinere Schriften III, 283.

3) In Garmr ist ar aus er entstanden, wie z. B. in *an.* marknadr = *lat.* mercatus, *ir.* luacharnn = *lat.* lucerna; rm aus rb wie in vermenaca (Cockaynes Leechdoms I, 8) *ital.* vermena = verbenia; *ir.* carmoccol = *lat.* carbunculus; *portug.* termentina = *lat.* terebintina.

ung von Cebren zu Gefr hat sicher auch jener Drang, dem Namen eine einheimische Form zu geben und ihn mit nordischen Wortstämmen in Verbindung zu bringen, mitgewirkt. Bei Gefr dachten die Nordleute wahrscheinlich an *gefa geben*, mit dem mehrere Namen in Verbindung stehen.⁴⁾

s. 173.

Da ich in diesen Studien die Ansicht vertrete, dass Volksetymologie, Umdeutung in vielen Fällen bestimmend auf die in die nordischen Götter- und Heldensagen aufgenommenen fremden Namen eingewirkt habe, will ich hier zur Bestätigung und Vergleichung eine Reihe von Beispielen von Volksetymologie aus norrönen Werken mitteilen.

1. Personennamen.

Heimgestr in den *Breta sögur* (Annaler f. nord. Oldkynd. 1849) S. 5 aus Hengest, bei Galfrid Hengistus.

Ránvæn *ibid.* S. 6 aus Rowena.

Sighjálmr S. 94 aus Sichelinus.

Úrækja nach der besten Handschrift der *Partalopa saga* aus dem Namen Urrake des franz. Gedichtes.

Illúði *Antiq. Russ.* II, 401 aus Lud, Sems Sohn.

Tröllhæna hin helga in der *Flateyjarbók* II, 517 aus St. Tri-duana.

4) Wenn Gefr im Gen. Gefs hatte, so ist r, welches in Cebren zum Stamme gehört, in Gefr zum Nominativzeichen r geworden. So verhält sich Bæringr (z. B. *Karlam.* s. S. 501) *gen.* Bærings, zu *afrz.* Berengiers (*Chanson de Roland* v. 795); Garmr *gen.* Garms zu Cerberus; Silfestr (*nom.* Silfest geschrieben im *Dipl. Norv.* IX Nr. 268 ao. 1467) zu Silvester. Gefr *gen.* Gefs verhält sich zu *gefa* wie *fretr* zu *freta*. Schon M. Hammerich (*Ragnaroksmýthen* S. 112) hat Gevarus mit *Giveren* d. i. *Geber* übersetzt.

Grimm: *Deutsch. Myth. Nachtr.* 78 identifiziert Gevarus mit *ahd.* Kepaheri, aber diesem entspricht *an.* Gjafarr *Fas.* II, 220. P. E. Müller (*Ausg. des Saxo* S. 82) und Uhland (*Schriften* VI. 85) meinen, Gevarus sei = *an.* Jqfurr, aber die Endung -arus, sowie *altisl.* nanna, Nefs dóttir, spricht dafür, dass Gevarus (d. i. Gefr) nicht mit Jqfurr identisch ist, wenn es auch von Saxo, wie es scheint, damit vermengt wurde. S. oben S. 174 d. Ueb. N. M. Petersen (*Nord. Myth.*² 280) meint die richtige Form sei Gnevarus und es sei ein Strich für n übersehen worden. Aber er hat nicht nachgewiesen, dass n im Anfang des Wortes nach g durch Strich bezeichnet werden kann.

Tjarnaglófi in der Knytlinga Fms. XI, 386 aus *slav.* Cernoglow.
Ellisif aus Elisabeth.

Teitr in Gislasons 44 Prever S. 382 f. aus *lat.* Titus, *altir.* Tit.
Jarizleifr = Jaritláfr, Jaroslaw.

Jófreyr aus *afrz.* Gaufrois, Joifrois, s. G. Storm: Sagnkred-
sene S. 53.

Solmundr Karlam. s. aus Salomon.

2. Ortsnamen und Völkernamen.

Svíþjóð hin mikla eða hin kalda aus Scythia (Scithia frigida
Ant. Russ. II, 394).

Tanakvísl eða Vanakvísl aus Tanais.

Ægisif aus Agiosophia (sic) Ant. Russ. II, 403, Hagia Sophia.

Ægisnes aus Aegos potamos.

Jóforey aus Eporedia, Ivoreia.

Friðsæla aus Vercelli.

Feginsbrekka aus mons Fajani.

Aldinsæla aus Aldinsele.

Dyrakr, Durakr aus Dyrrhachium.

Opensborg Postola ss. 221 (2 mal) = Apenisborg, Athen.

Jórsalir *dat.* Jórslum aus Jerusalem.

Sætt aus Said, Sidon.

Kotskógaborg aus Cozcoa, Goscova, Gutzkow.

Bæheimr Ant. Russ. II, 380 *mhd.* Beheim, Böhmen.

Gyðingar = Juden.

Blókumenn = *mhd.* Vlâchen, Walachen.

Aus dem Ags. und anderen naheliegenden Sprachen könnten
viele ähnliche Beispiele von Volksetymologie beigebracht werden.

Excurs 6.

S. 174.

Hedinn im Sqrta þátrr und in der Helga kviða Hjørvardssonar.

Die oben behandelte Sage von Hedinn und Gøndul im Sqrta
þátrr steht, wie mir scheint, mit der Sage von Hedinn in der
Helga kviða Hjørvardssonar in Verbindung. In beiden Sagen
haben wir einen Königssohn mit Namen Hedinn. Jener Hithinus,

der die Hilda raubt, hat nach Saxo seine Heimat in Norwegen, und dort wohnt auch der Heðinn des Helgi-Liedes. Beide sitzen zu der Zeit, da die Erzählung beginnt, während des Winters ruhig zu Hause. Beide finden, als sie allein draussen im Walde sind, ein übermenschliches Weib, (im Helgi-Lied eine Unholdin, die auf einem Wolfe reitet und Schlangen als Zügel führt). In beiden Sagen verwirrt das übermenschliche Weib die Sinne des Königssohnes, nachdem er aus einem Becher getrunken hat, so dass er sich gegen einen anderen König vergeht, indem er ihn eines jungen Weibes, die Walkyrie ist, beraubt oder berauben will. (Doch tritt das übermenschliche Weib in den zwei Sagen in verschiedener Gestalt auf, und bezüglich der näheren Umstände, unter welchen der Königssohn aus dem Becher trinkt, herrscht gleichfalls keine Aehnlichkeit.)

Der König, gegen den Heðinn sich vergeht, ist im Sqrlla þátrr sein Eidbruder (dem er seine Tochter entführt), im Helgi-Lied sein wirklicher Bruder (dessen Verlobte er sich zur Braut erwählt). In beiden Sagen trifft später Heðinn in einem fremden Land — aber unter verschiedenen Umständen — den König, den er in seinem Recht gekränkt hat und spricht ihn reuevoll an. Die Worte im Sqrlla þátrr lauten: þat er þer at segia, fostbrodir at mig hefir hent sua mikit slys at þat ma einga bæta nema þu.¹⁾ Diese zeigen Verwandtschaft mit Heðins Worten in der Helg. Hjörv. Str. 32: Mic hefir myclo glopr meiri sóttan, nach welchen s. 175. eine Doppelzeile in der Handschrift ausgefallen ist. Nach den Worten im Sqrlla þátrr darf man vielleicht sogar versuchen, den lückenhaften Text des Helgi-Liedes ungefähr in folgender Weise zu ergänzen:

Mik hefir myklu	gloępr, [en, bródir!
meiri sóttan	bæta megak].

Im Helgi-Lied ist, als diese Besprechung stattfindet, Heðins Bruder Helgi von einem anderen König als Heðinn zu einem Kampf bestellt, in dem er fällt, während die Unterredung im Sqrlla þátrr damit endigt, dass Heðinn und sein Eidbruder Hogni einander zum Kampf herausfordern, in welchem beide fallen.

1) Flat. I, 281.

Die angeführten Berührungen setzen voraus, dass die eine der zwei ursprünglich von einander vollständig getrennten Sagen auf die andere eingewirkt hat. Einzelne zufällige Aehnlichkeiten, die von Anfang an zwischen den beiden Sagen bestanden, zumal der ihnen gemeinsame Name *Hedinn*, müssen Veranlassung dazu gegeben haben, dass mehrere Sagenzüge von der einen Dichtung in die andere übertragen wurden. Diess gilt namentlich von dem Motiv von der übermenschlichen Frau im Walde. Aus mehreren Gründen glaube ich, dass die Dichtung von *Helgi Hjörvardsson* hier aus einer Recension der *Hjadningensaga* entlehnt hat, und nicht umgekehrt, obwohl die Aufzeichnung im *Sqrla þáttur* viel jünger ist, als die im *Helgi-Lied*. Für meine Auffassung des Verhältnisses spricht u. a. der Umstand, dass die *Hjadningensaga*, wie ich ein andermal nachzuweisen hoffe, einen wesentlichen Einfluss auf die Dichtung von *Helgi Hundingsbani* gehabt hat, mit welcher das Gedicht von *Helgi Hjörvardsson* in naher Verbindung steht. Habe ich mit dieser Auffassung Recht, so beweist das Gedicht von *Helgi Hjörvardsson*, dass der Sagenzug von *Gondul* in der *Hjadningensaga* mehrere Jahrhunderte älter ist, als die Aufzeichnung desselben im *Sqrla þáttur*, obwohl er in dieser Sage nicht ursprünglich ist.

Excurs 7.

S. 176.

Beneoit de Sainte-More und die *Trójumanna saga*.

Ich habe versucht nachzuweisen, dass mehrere specielle Uebereinstimmungen zwischen *Beneoits* Schilderung von *Paris's* Begegnung mit den drei Göttinnen und der nordischen Sage von der Begegnung mit den *Walkyrien* im Walde bestehen. Als eine, jedenfalls mögliche, Erklärung dieser Uebereinstimmungen habe ich die Vermutung hingestellt, dass *Dares's* kurzer Bericht von *Paris's* Urteil später mit Zügen aus anderen Quellen ¹⁾ in einer ausführlichen Darstellung derselben vereinigt wurde, welche sowohl vor *Beneoits* Schilderung als vor die nordische Sage fällt.

1) [Anm. 1 des Orig. ist hier Anm. *) zu S. 100 [104].

Diese Vermutung kann vielleicht eine Stütze erhalten durch das Obwalten eines ähnlichen Verhältnisses zwischen der Schilderung der Argonautenfahrt in Beneoits Gedicht²⁾ und der Behandlung desselben Stoffes in der Trójumanna saga.³⁾ Diese beiden Schriften über den trojanischen Krieg, deren Hauptquelle Dares Phrygius ist, haben statt der wenigen Worte über den Zug nach Colchis am Schluss des 2. Kapitels bei Dares eine ausführliche Erzählung, deren Stoff aus Ovid entlehnt ist, namentlich aus der
s. 177. 12. Heroide.⁴⁾ Der französische Dichter und der isländische Erzähler können jedoch nicht völlig unabhängig von einander die auf Ovids Verse gegründete Episode zu Dares's Bericht hinzugefügt haben, denn es herrschen zwischen jenen zwei Verfassern mehrere Uebereinstimmungen in Zügen, die weder bei Ovid noch bei Dares sich finden, obwohl sie durch Erweiterung oder durch Missverstehen der Worte dieser Quellen entstanden zu sein scheinen. Solche Züge sind: 1) Nach Beneoit und nach der Saga begleitet Herkules den Helden in Medeas Heimat. Diese Abweichung von der antiken Sage gründet sich sicherlich auf ungenaues Lesen des Anfanges von Dares's 3. Kapitel. 2) Nach Ovid bittet Jason die Medea um Hülfe, aber sowohl bei Beneoit als in der Saga ergreift Medea die Initiative. 3) Medea schickt nach Beneoit und der

2) V. 1133—2062 Jolys Ausg.

3) Kap. 9—10 Annal. f. nord. Oldkynd. 1848. S. 22—28.

4) Beneoits (mittelbare) Hauptquelle ist meiner Meinung nach die 12. Heroide, aber daneben sind einzelne Züge aus dem 7. Buch der Metamorphosen genommen. Die Erzählung in der Trójumannasaga weist gleichfalls bestimmt auf die 12. Heroide zurück und ich finde hier keinen Zug, der notwendig aus dem 7. Buch der Metamorphosen genommen sein müsste. Dunger bezeichnet in seiner vortrefflichen Schrift »Die Sage vom trojanischen Kriege« S. 33 f. und 77 mit Unrecht das 7. Buch der Metamorphosen als einzige Quelle für den Bericht über den Argonautenzug bei Beneoit sowohl, als in der Trój. saga. Körting (Dictys und Dares S. 75—79) leugnet, dass Ovid Beneoits Quelle sei, obwohl er in diesem Zusammenhang die 12. Heroide erwähnt; er nimmt an — sicher mit Unrecht, — dass der nordfranzösische Dichter hier aus einer jetzt verlorenen lateinischen Schrift geschöpft habe, die eine Uebersetzung eines griechischen Romans gewesen sei. Ebensowenig kann ich mit Jäckel (Dares Phrygius und Beneoit S. 17 f. und S. 35—37) glauben, dass Beneoits Quelle hier eine ausführlichere Redaktion des Dares gewesen ist.

Saga eine Frau (nach B. eine alte Dienerin, nach der S. ihre Schwester) bei Nacht zu Jason, um ihn zu bitten, zu ihr zu kommen. Ovid erzählt nichts dergleichen, aber diese Fassung kann doch leicht aus Heroid. XII, 65 ff. entstanden sein. 4) Nach Beneoit und der Saga schenkt Medea dem Jason bei dem nächtlichen Stelldichein vor seinem Kampf ihre Liebe. Diese Darstellung gründet sich wohl auf Missverstehen der Heroid. XII, 90 verglichen mit v. 111. 5) Bei Ovid sät Jason zuerst Schlangenzähne, dann schläfert er, als die Männer, die daraus hervorwachsen, einander getötet haben, den Drachen, welcher das goldene Vliess bewacht, ein. Sowohl bei Beneoit als in der Saga tötet dagegen Jason zuerst den Drachen mit seinem Schwert, nimmt darauf seine Zähne und sät sie aus. 6) Nach der antiken Sage segelt Jason ab, sobald er das goldene Vliess gewonnen hat. Bei Beneoit dagegen bleibt Jason in Medeas Heimat noch einen Monat, in der Saga den Winter über. 7) Nach seinem Bericht über Jasons Treulosigkeit gegen Medea endet der Sagaschreiber seine Darstellung von Jasons Zug mit folgenden Worten: »Er kommt nun heim in sein eigenes Land und Jedermann freut sich über seine Ankunft ausser König Peleus. Jason wurde durch diese Fahrt sehr berühmt und wurde zum König nach Peleus gewählt.« Beneoit erwähnt gleichfalls am Schluss seines Berichtes über den Argonautenzug Jasons Treulosigkeit gegen Medea und erzählt darauf von seiner Heimkehr u. a. in folgenden Ausdrücken:

Quant en Grece furent venu,
 Au pont dont il erent méu
 Recéu sont joiosement
 — — — — —
 Grant joie ont fet à lor amis.
 — — — — —
 Molt en reçut Jason grant pris,
 Et grant enor par lo païs.¹⁾

Durch diese Zusammenstellungen glaube ich bewiesen zu haben, dass Beneoits Gedicht und die isländische Sage in diesem Abschnitt

1) V. 2029—2037. Vgl. Heroid, XII, 127; Sospes ad Haemonias victorque reverteris urbes.

eine jetzt verlorene lateinische Schrift aus dem Mittelalter (oder zwei Redaktionen ein und derselben Schrift) benützten: in dieser Schrift, deren Darstellung die Saga wahrscheinlich am getreuesten wiedergegeben hat, war in Dares Erzählung vom trojanischen Krieg nach dem 2. Kapitel ein Bericht über den Argonautenzug eingefügt, die sich auf Ovid gründete, zumal auf dessen XII. Heroide, in der aber die antike Sage mehrfach entstellt war.

Dass nicht alle Zusätze, durch welche Dares's Bericht in der Trójumanna saga erweitert ist, erst vom Sagaschreiber selbst eingeschoben wurden, sondern dass mehrere von ihnen schon in britischen Aufzeichnungen, die derselbe benützte, mit Dares's Erzählung verbunden waren, darf auch nach einer Vergleichung zwischen der Saga und der irischen Bearbeitung des Dares geschlossen werden. Gewiss ist es der Nachahmung älterer Auf-
s. 179. zeichnungen, die mit einander in Zusammenhang standen, zuzuschreiben, dass diese beiden vor Dares's erstem Kapitel eine Einleitung eingeschaltet haben, die mit Saturn, seinen drei Söhnen und Jupiters Sohn von Maja beginnt, und dass beide einen Bericht über Herkules's Heldentaten eingeschoben haben.

Excurs 8.

Erik Glippings Begegnung mit der Jungfrau im Walde.

Die in den Sagen von Hedinn und von Hotherus auftretende Erzählung von der Begegnung des Helden mit der Walkyrie im Wald scheint in enger Verbindung mit einem Zuge zu stehen, der in der bekannten dänischen Ballade auftaucht, welche König Erik Glippings Ermordung i. J. 1286 behandelt, die aber in der jetzt bekannten Form lange nach dieser Begebenheit entstand. In dieser Ballade wird erzählt, dass der König mit dem falschen Rane auf die Jagd zieht in der Nacht, ehe er ermordet wird.

De hidsed efter Hjort og Hind
og ligesaa efter Raa:
de holdt det [i]saa længe,
at Dagen den monne forgaa.

Det mælte unge Kong Erik,
han var i Huen saa ve:
»Hjælp nu, Gud Fader i Himmerig!
jeg er udaf min Led«.

Saa saa han sig saa lidet omkring
udi de tykke Ris:
Der blev han var et lidet Hus,
der brændte baade Ild og Ljus.

Han gik sig i Huset ind,
han var i Huen saa ve:
der stod inde saa skjøn en Jomfru,
som nogen Mand vilde se.

S. 180.

Han tog hende listelig i sin Arm,
han talte til hende saa brat:
»Hør I det, min skjøne Jomfru,
I sover hos mig i Nat!«

Det da svared den skjøne Jomfru,
saa hjærtelig hun lo:
»Svar du først, Kong Erik,
den Gjærning, du haver sidst gjort.«

»Min skjøne Jomfru, ved I det saa vel,
saa ved I ogsaa mere:
I siger mig det, min skjøne Jomfru,
hvor længe mit Liv skal være!«

Det da svared den skjøne Jomfru,
saa hjærtelig hun lo:
»Spørg du ad den lille Krog,
der dit Sværd hænger paa!«

Det var unge Kong Erik,
han efter den Jomfru tog:
hun blev borte mellem hans Hænder,
han hende aldrig mere saa.

Den Stund den Jomfru hos ham var,
da havde han Ild og Ljus:
saa snart som hun var kommen ham fra,
han stod i tykken Ris.¹⁾

[Sie hetzten Hirsch und Hinde und hetzten auch das Reh, sie trieben es so lange, dass ihnen der Tag verging. — Es sprach jung König Erik, ihm war ihm Herzen weh: »Hilf nun, Gott Vater im Himmelreich! verloren habe ich meinen Weg.« — Da sah er sich um so ein wenig im Kreis in dem dichten Gestrüpp: da ward er ein kleines Haus gewahr, dort brannte Feuer und Licht. — Er ging wohl in das Haus hinein, ihm war im Herzen so weh: da drinnen stand eine Jungfrau so schön, keine schönere mochte man sehen. — Er nahm sie sänftiglich in seinen Arm, er sprach zu ihr sogleich: »Hört Ihr's, schöne Jungfrau mein, Ihr schlafet bei mir die Nacht.« — Es antwortet ihm die Jungfrau schön, von Herzen sie dabei lacht: »Rechtfertige erst, König Erik, die Tat, die zuletzt du vollbracht.« — »Schöne Jungfrau mein, wisst Ihr das so gut, so wisst Ihr auch noch mehr: Ihr sagt mir das, schöne Jungfrau mein, wie lange mein Leben währt.« — Es antwortet' ihm die Jungfrau schön, von Herzen sie dabei lacht: »Frag nur den kleinen Haken, an dem das Schwert dir hängt.« — Es war jung Erik der König, der nach der Jungfrau griff: sie schwand ihm unter den Händen, er hat sie nie wieder erblickt. — So lange die Jungfrau war bei ihm, da hatte er Feuer und Licht, so bald sie ihm war entschwunden, stand er im Gestrüppe dicht.]

A. D. Jörgensen ²⁾ hat mit beredten Worten dargelegt, welche ergreifende dämonische Poesie in dieser Waldscene liegt: »in dem Augenblick als der König seine Fylgje umarmt, lässt ihn der
s. 181. Dichter als dem Tode verfallen erscheinen und versöhnt uns mit seinem kläglichen Tod«. Aber die Ballade, die auch sonst viel aus älteren Liedern aufgenommen hat,¹⁾ lehnt sich bei diesem Motiv an die ältere Dichtung an, und nur von dieser Seite betrachte ich es hier. Dass das Motiv anderswoher genommen ist, lässt sich vielleicht daran erkennen, dass der König, als er das Haus der Jungfrau findet, allein zu sein scheint, während das

1) Danm. g. Folkeviser, herausgeg. von Sv. Grundtvig Nr. 145 A v. 59 bis 68 (III, S. 352 f.), nach Karen Brahes jütischer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert.

2) Bidrag til Nordens Historie i Middelalderen S. 132.

S. 181. 1) S. meine Abhandlung in: Det philologisk-historiske Samfunds Mindeskraft Khg. 1879.

Lied sonst voraussetzt, dass Rane bei ihm ist. Es scheint im Grund dieselbe Sage zu sein, die wir von Heðinn und von Hotherus erzählt gefunden haben.²⁾ In der Ballade tritt sie in einer Form auf, welche zwischen der Erzählung im *Sqrla þátr* und Saxos Bericht inmitten steht, und welche von den im Mittelalter umlaufenden Erzählungen von Elfenmädchen und ähnlichen Wesen beeinflusst wurde. Die Ballade stimmt mit der Hotherussage im Gegensatz zur Heðinnsage darin überein, dass der König die Jungfrau in einem kleinen Hause findet, welches plötzlich wieder verschwindet, so dass er allein im wilden Forst steht. Sodann darin, dass sie als seine Fylgje dargestellt ist, während nicht ausgesprochen ist, dass sie es war, die ihn betörte, einen anderen Mann in seinem Rechte über ein Weib zu kränken. Dagegen schliesst sich die Ballade speciell an die Heðinn-Sage in dem Punkt, dass der König nur eine Jungfrau findet und dass der König Liebe zu der übermenschlichen Frau fasst. Heðinn wird bei der Begegnung durch Gøndul zu unausgesetztem Kampfe und stets erneutem Tod geweiht, weil er eine Tochter seines abwesenden Eidbruders geraubt hat, dessen Reich er hätte bewachen sollen: in der Ballade begegnet der Jungfrau im Walde ein König, der treulos die Frau seines abwesenden Marschalls, die er hätte beschützen sollen, verführt hat, und diese Erscheinung verkündet ihm seinen bevorstehenden Tod. S. 182.

In diesem Parallelismus wird man zugleich den Anlass angedeutet finden, wesshalb von dem Dichter in das Lied von König Eriks Tod die Sage von der Begegnung mit der übermenschlichen Jungfrau im Walde aufgenommen wurde. In der Ballade hat der König den ganzen Tag, ehe er das Waldmädchen findet, Hirsch und Hinde gejagt; ebenso erzählt Beneoit de Sainte-More, dass Paris den ganzen Tag, ehe er den drei Göttinnen begegnet, einen Hirsch jagte, den grössten, den er je sah. Diese Aehnlichkeit mag erwähnt werden, selbst wenn sie sich nur auf verwandte Entwicklung gründete.

[Anm. 2) vom Verf. gestrichen.]

Excurs 9.

Verschmelzung oder Vermengung verschiedener Sagenfiguren.

Ich habe versucht zu zeigen, dass Oenone und Helena, sowie teilweise Polyxena in der Nanna der dänischen Sage verschmolzen sind, die ihrem Namen nach Oenone ist. Ebenso habe ich die Vermutung ausgesprochen, dass des Balderus Rächer, des Hotherus Mörder, den Saxo Bous nennt, seinen Ursprung einerseits in des Paris Erleger Ajax hat, nach welchem er seinen Namen empfing, andererseits in Achilles's Sohn und Rächer Neoptolemus, sowie dass dem entsprechend Bous's Mutter Rinda ihren Namen von der Mutter des lokrischen Ajax Rhene hat, dass aber dabei die Sage von Othinus's Werben um sie in Verbindung mit der Sage von Achilles's Werben um Deidamia steht. Ferner habe ich versucht, es wahrscheinlich zu machen, dass Personen der dänischen Sage wegen der einen oder anderen Aehnlichkeit verschiedene Sagenzüge in sich vereinigt haben, die ursprünglich ihnen nicht angehörten. S. 183. So ist die Sage, dass Hotherus als Harfenspieler verkleidet in des Balderus Lager geht, meines Erachtens von Priamus auf Paris (der zu Hotherus wurde) übertragen, weil Paris (wie Hotherus) Meister auf Saiteninstrumenten war.

Eine solche Verschmelzung oder Vermengung von Personen, die in ihrem Ursprung verschieden sind, aber in Beziehung zu einander stehen oder gegenseitig Berührungspunkte besitzen, ist eines jener Phänomene, die am allergewöhnlichsten bei der Verwandlung von Sagen beobachtet werden können, welche von der Tradition aus dem Kulturgebiet, dem sie ursprünglich entstammen, zu einem ganz verschiedenen Volk oder in eine ganz verschiedene Zeit verpflanzt werden, welche die Personen, von denen die Sage erzählt, anderswoher wenig oder gar nicht kennt.

Ich will einige Beispiele anführen.

In der Trójumanna saga Kap. 2 wird erzählt, dass Jupiter die Jo, die Tochter des Inakus raubt. Als sie nach Kreta kamen, war Jo schwanger. Júna, Jupiters Frau, verwandelt sie in eine Kalbin (Färse) und sprach den Fluch aus, dass sie nicht eher

gebären sollte, als bis sie zu einer Stelle käme, wo ein Fluss in sieben Armen sich in das Meer ergiesse. Júna schickte die Fliege Onestio¹⁾ aus, sie zu stechen, und der Sklave Argus sollte sie bewachen. Jo konnte nicht erlöst werden, bis þórr (Jupiter) seinen Harfenspieler Mercurius sandte, der den Sklaven einschläferte und dann totschrug. Von Sif (Juno), þórs Frau wird erzählt, dass sie, als Jo gebären sollte, da sass und die Hände ums Knie spannte und Zauberlieder sang, aber im selben Augenblick, als der Sklave getötet wurde, glitten ihre Hände vom Knie und kam Jo mit Herkules nieder. Hier ist also Alkmene mit Jo in der Jo der isländischen Sage, welche überdiess Züge aus der Europasage aufnahm, verschmolzen. In Kap. 6 wird erzählt, dass Jupiter, um Alkonía in seine Gewalt zu bekommen, Goldtropfen in ihren Schooss regnen lässt. Als sie hinausgeht und nach dem Goldregen sich umsieht, ergreift Jupiter sie und entführt sie auf sein Schiff. Darauf lässt er zwei Nächte zu einer werden, ohne einen Tag dazwischen. Hier sind also Danae und Alkmene in Alkonía verschmolzen, die ihren Namen von Alkmene hat. In Kap. 16 wird berichtet, dass Alexander im Tempel in Elenas Schooss einen Goldapfel wirft, auf dem geschrieben stand: »Ich schwöre den Alexander zu ehelichen«. Elena errötet, als sie diese Worte ausspricht. Hier ist die Erzählung, welche in Ovids Heroiden von Acontius und Cydippe handelt, auf Alexander und Helena übertragen, sicher desshalb, weil Helena der Lohn ist, den Alexander dafür erhält, dass er der Venus den goldenen Apfel zugesprochen hat. S. 184.

Aus dem einen vatikanischen Mythographen führe ich einige andere Beispiele an. Hier ist I, 56 der Phäakenkönig Alkinous verschmolzen mit dem Thrakerkönig Phineus; I, 71 und I, 157 sind Perseus und Bellerophon vermengt, oder beide zu einer Person gemacht. In nordischen Balladen aus dem späteren Mittelalter, welche altnordische Stoffe behandeln, kann Aehnliches oft nachgewiesen werden. In der dänischen Ballade, die Hjalmar und Angantýrs Kampf auf Samse besingt,¹⁾ sind in solcher Weise Arn-

1) Nach oëstro in der Ecloga Theoduli v. 157; vgl. Dunger: Die Sage vom trojanischen Kriege S. 76.

S. 184. 1) Danmarks g. Folkeviser, herausg. v. Sv. Grundtvig Nr. 19.

grímr und Orvaroddr zu einer Person geworden, während Hjalmar und der König von Upsalir in der entsprechenden schwedischen Ballade²⁾ zusammengefallen sind.

Am belehrendsten für uns sind hier einige Beispiele, die ich aus einer im 7. oder 8. Jahrhundert verabfassten Bearbeitung des Dares ausheben will, welche sich in einigen Handschriften von Fredegars fränkischer Chronik eingeschaltet finden.³⁾ Hier wird Agamemnons Bruder, Helenas Gatte, nicht Menelaus, sondern Memnon genannt; Olixis ist zu einem Trojaner geworden und hat Antenors Rolle erhalten. Wenn ein schriftkundiger fränkischer Mönch solche Schnitzer begehen konnte, so können Verwechslungen, die keineswegs schlimmer sind, uns in Dichtungen nicht wundernehmen, welche durch viele Mittelglieder hindurch aus mündlichen Erzählungen über den trojanischen Krieg stammen, welche heidnische Nordleute von fremden Leuten im Westen gehört hatten.

S. 185.

Excurs 10.

König Gelderus.

In Saxos Erzählung von Hotherus und Balderus tritt ein sächsischer König Gelderus auf,¹⁾ den die isländischen Quellen durchaus nicht kennen, und über den die neuere Forschung nicht den mindesten Aufschluss gegeben hat.²⁾ Man darf in ihm wohl den von Galfrid von Monmouth besprochenen Cheldericus oder Cheldricus erkennen, der wie Gelderus Anführer der Sachsen ist³⁾ und mit einer Flotte von Deutschland herkommt. Wenn diese Vermutung richtig ist, gibt uns Saxos Er-

2) Arwidsson: Fornsänger, Nr. 10. Vgl. meine Bemerkungen in Grundtvigs D. g. F. III, S. 790.

3) Gaston Paris in der Romania II, 129—144.

S. 185. 1) Gelderus Saxoniae rex: Saxo S. 115, 119.

2) N. M. Petersens Vermutung: ›vielleicht klingt der Ritt über die Gjallarbrú nach der Beerdigung in König Gelder wieder‹ (Nord. Myth. 269) scheint mir ganz unhaltbar.

3) Galfr. Monumet. IX, 1. 4. 5. In Kap. 4 hat Giles's Ausgabe die Form Cheldericus.

zählung von Gelderus ein sprechendes Beispiel dafür, welche Entstellungen die bei ihm erzählten Sagen oft erlitten haben. Personen und Motive, die ursprünglich gar nichts damit zu thun hatten, konnten wegen unwesentlichen Aehnlichkeiten in äusseren Zügen und Namen eingeschoben werden. In den einzelnen Begebenheiten konnten die Personen die Rollen vertauschen und der Gang der Erzählung so verändert werden, dass sie kaum wieder zu erkennen ist.

In dem ersten Seekampf mit Gelderus lässt Hotherus auf Gevarus's Rat seine Leute die abgeschossenen Speere der Feinde aufnehmen, ohne dagegen zu schiessen und wartet geduldig, bis der Feind seine Wurfgeschosse aufgebraucht hat. Jetzt beginnen seine Leute zu schiessen. Gelderus muss nun um Frieden bitten, den ihm Hotherus mit grosser Milde zugesteht.⁴⁾ In der ersten Schlacht, an welcher Cheldericus in England teilnimmt, bergen sich die Sachsen lange gegen die Schüsse der Briten hinter den Bäumen des Waldes, König Artur lässt jedoch die Bäume umhauen und den Ausgang durch Baumstämme sperren. Er wartet geduldig, bis die Sachsen, von Hunger geplagt, um Frieden bitten müssen, den er ihnen unter der Bedingung bewilligt, dass sie heimziehen. Aber gegen die Friedensbedingungen segeln sie nach England zurück, verheeren König Arturs Land und bekriegen ihn im Verein mit den sächsischen Fürsten Colgrin und Baldulf. S 186.

Bei Hotherus's erstem Kampf mit Gelderus sind, wenn dieser mit Cheldericus identisch ist, die Züge aus der zu Grunde liegenden Erzählung festgehalten, dass der sächsische Heerführer durch die Geduld der Feinde überwunden wird, dass er um Frieden bitten muss und dass er begnadigt wird. Dass in Saxos Erzählung nur wenige von den Sachsen abgeschleuderte Speere Schaden thun — da sie die Schilde oder Schiffe treffen — erinnert an den Zug, dass die Sachsen bei Galfrid den Schüssen der Briten dadurch entgehen, dass sie im Versteck hinter den Bäumen sind. Aber was bei Galfrid von den Sachsen gilt, ist hier bei Saxo auf die Gegner der Sachsen übertragen. Und die Erzählung von der Schlacht ist bei Saxo dadurch vollständig verändert, dass er in sie

4) Saxo S. 115 f.

herübergeworfen hat, was auch von Frotho in seinem Kampf mit dem frisischen Wikinger Vittho¹⁾ erzählt wird, nämlich die Kriegslist, die Speere der Feinde aufzufangen und nicht eher das Schiessen zu erwidern, als bis die Feinde ihre Geschosse aufgebraucht haben. Es ist diess eine der vielen herumwandernden Sagen über Kriegslisten, welche die Wikinger brauchten.²⁾

Saxo erzählt sodann, dass Gelderus mit in dem Kriege ist, in dem Balderus in die Flucht geschlagen wird. Balderus's Schiffe werden zerstört; ihre noch übrig gebliebene Besatzung wird von Hotherus's Leuten, die ihre Kampflust durch Erlegung ihrer Feinde befriedigen wollen, grausam verfolgt. In diesem Kampfe fällt auch Gelderus. Hier glaube ich ebenfalls einen Zusammenhang mit Galfrid zu finden. Cheldericus flieht, als die Anführer der heidnischen Sachsen Colgrin und Baldulf in der Schlacht gegen Artur gefallen sind. Dieser befiehlt dem Herzog von Cornwall, Cador, die flüchtenden Sachsen zu verfolgen. Der bemächtigt sich zuerst ihrer Schiffe und verfolgt sodann die Feinde. Die Eingeholten werden ohne Gnade niedergehauen. Cador ruht nicht eher, als bis er den Cheldericus getötet hat. Saxo sagt nicht, auf welcher Seite Gelderus fällt; aber da er nicht erwähnt, dass Gelderus den Vergleich mit Hotherus gebrochen habe, und da er erzählt, dass Hotherus dem toten Gelderus königliche Ehre erweist, muss er sich doch wohl vorgestellt haben, dass er Hotherus's Bundesgenosse war, während dagegen Cador den Cheldericus tötet.

Dass es wirklich Cheldericus ist, der unter dem Namen Gelderus in Saxos Erzählung von Hotherus und Balderus eingeführt wurde, dürfen wir um so eher annehmen, als eine Veranlassung zu dieser Herübernahme leicht zu erkennen ist. Diese Veranlassung war in der Aehnlichkeit der Namen Baldulphus-Baldr und Cador-Hqðr (*gen.* Haðar) gegeben, und darin, dass in Galfrids Erzählung von Baldulf wie in der Hqðrsage der Sagenzug vorkam, dass ein Heerführer als Harfenspieler verkleidet unerkant in das

1) Saxo II, S. 74.

2) Vgl. über diese besonders Johannes Steenstrup: Indledning i Normannertiden, S. 22—28, 366 f. Professor Gustav Storm erinnert mich daran, dass König Sverrir dieselbe Kriegslist in der Schlacht in den Flóruvágur 1194 anwandte.

feindliche Lager sich begab. Um Gelderus's Auftreten zu motivieren erzählt Saxo, dass er den Hotherus mit einer Flotte angriff, um ihm das Schwert und die Ringe zu entreissen, die er bei Mimungus erhalten hatte.

Saxo erzählt, dass Gelderus's Leiche auf einem aus Schiffen errichteten Scheiterhaufen verbrannt wurde. Da die von den Isländern bewahrte Sage erzählt, dass Baldrs Leiche auf einem Schiff verbrannt wurde, muss dieser Zug, dass die Leiche eines gefallenen Fürsten auf einem Schiff verbrannt wird, schon der gemeinnordischen Sage von Hqðr und Baldr angehört haben, und dieser Zug muss also bei Saxo von einer anderen Person auf Gelderus übertragen worden sein, welcher nicht von Anfang an in die Sage gehörte. Von diesem Sagenzug soll im Folgenden des Näheren gehandelt werden.

Nach allem, was man über Galfrids von Monmouth Quellen ermittelt hat, ist es nicht wahrscheinlich, dass Gelderus und verschiedene in Verbindung mit ihm erwähnte Glieder in Saxos Erzählung aus einer Schrift genommen sind, die Galfrid vorausliegt: sie müssen aus dessen *Historia Regum Britanniae* stammen, die um 1130 geschrieben ist. Doch kann ich nicht glauben, dass Saxo, als er die Erzählung von Hotherus niederschrieb, Galfrids Geschichtswerk vor sich liegen hatte. Denn man würde sich in diesem Falle die in hohem Grade willkürliche Art nicht erklären können, in welcher die aus Galfrid entlehnten Personen und Züge bei Saxo eingefügt, verwandelt und vertauscht sind. Ich vermute S. 188. dagegen, dass Galfrids Erzählung durch mündliches Wiedererzählen von verschiedenen englischen und dänischen Mönchen entstellt wurde, ehe sie zu Saxo gelangte.

Diese Vermutung wird durch eine andere Sage gestützt. Saxo,¹⁾ sowie auch eine von Haukr Erlendsson niedergeschriebene isländische Erzählung,²⁾ berichtet, dass Ívarr, des Ragnarr Lodbrók Sohn, von einem englischen König ein Stück Land überlassen erhielt, so gross, als eine Haut (Ochsenhaut, bei Saxo Pferdehaut) reiche, und dass er auf dieses hin die Haut in Streifen

1) Saxo S. 462.

2) Fas. I, 353.

schnitt und mit diesen ein Grundstück von der Grösse umspannte, dass er eine Stadt darauf anlegen konnte. Diese über die halbe Erde verbreitete Sage wird bei Galfrid³⁾ von dem Sachsen Hengest und einem englischen König erzählt und Gustav Storm vermutet,⁴⁾ dass ein Däne, dessen Dichtung hier Saxos Erzählung zu Grunde liegt, um die Mitte des 12. Jahrhunderts die Sage durch zweite Hand aus Galfrid entnahm.

Excurs 11.

Baldr in der neueren dänischen Volkstradition.

Der Name Balder kommt in verschiedenen dänischen Versen und Prosaerzählungen vor, welche in neuerer Zeit aus dem Volksmund aufgezeichnet wurden. Die meisten derselben sind nach meiner Meinung in später Zeit entstanden oder geben wenigstens keinen wesentlichen Beitrag zur Erklärung der alten Sage. Mindestens vom 17. Jahrhundert ab war ringsum in Dänemark ein Weihnachtsspiel oder ein bei diesem übliches Lied bekannt, das Balderrune oder Ballerune⁵⁾ hiess. Wenn Jemand in der Feststube sich versieht, so wird ihm der Rücken »abgeprügelt« (klappes hans Ryg af), was mit folgenden Versen geschieht:

S. 189.

Balder, Rune og hans Viv
de yppede dem en grote Kiv,
grote Kiv i Tune:
der slog Balder Rune.
Ni Slag ville vi slaa,
dermed ville vi hjem gaa:
en, to, tre, fire, fem!
der gik end ingen af os hjem.
Seks, syv, otte og dertil ni!
dermed sige vi denne Ryg fri.

[Balder, Rune und sein Weib begannen einen grossen Streit (»Gekeife«), grossen Streit in Tune, da schlug Balder Rune. — Neun Schläge wollen wir schlagen, damit wollen wir heim gehen: eins, zwei, drei, vier, fünf! es ging noch Niemand von uns heim. Sechs, sieben, acht und dazu neun! damit sprechen wir diesen Rücken frei.]

3) Galfr. Monumet. Hist. Reg. Brit. VI, 11.

4) Kritiske Bidrag til Vikingetidens Historie S. 100.

5) = 198 *) d. Uebers.

Vgl. Thiele Danmarks Folkesagn (Khg. 1843) I S. 6, wo die Quellen angegeben sind. Die vier ersten Zeilen werden auch in folgender Form angeführt.

Balder, Ruhne oc sin Vijff,
de begynte en stor Kijff
paa Thure,
der slo Balder Ruhne.

[Balder, Ruhne und sein Weib, die begannen einen grossen Streit, auf Thure, da schlug Balder Ruhne.]

S. Historiarum sacrarum Encolpodium. Aff Nicolao Helduadero. Kiöbenhaffn 1634. S. 264. Oder:

Balder, Rune aa hans Vyv
di ypped dem en stor Kyv
men paa Tohei,
der slov Balder Rune dei.

[. . . . aber auf Tohei, da schlug Balder Rune tot.]

S. J. N. Schmidt in dem Antiquarisk Tidskrift 1849—51 S. 53 und Rasks Moerskabslæsning for den danske Almue 1839 S. 506. Nach diesem Bericht wird der Vers von einer Höhe, genannt Tohei, östlich von Bollerslev in der Pfarrei Bjolderup bei Apenrade (Schleswig) gesungen. Endlich mag eine aus der Gegend von Roeskilde (wo das Dorf Tune liegt) mitgeteilte Form der vier Verszeilen angeführt werden:

Balder og Rhune hans Vif
i Thune ypped et Kif;
Rhune brød Skikken i Thune;
da slog der Balder Rhune.

[Balder und Rhune sein Weib, begannen in Thune einen Streit; Rhune verletzte die Sitte in Thune; da schlug dort Balder Rhune.]

S. Antiquariske Annaler I, 280.¹⁾ Weitere Nachweise bei Kalkar: Ordbog til det ældre danske Sprog (Kopenh. 1881) s. v. balderone. Er führt nach Moths handschriftlichem Wörterbuch

1) Am meisten weicht eine Aufzeichnung aus dem Svendborgischen ab, wo sich der Ortsname Thure findet:

Balder og Thore, hans arrige Viv,
yppede dem en græsselig Kiv
paa Thure.
Der slog Baldr Thore.

[B. und Thore, sein böses Weib, begannen mit einander einen grässlichen Streit auf Thure. Da schlug Balder Thore.] Thiele a. a. O. I, S. 7.

(verf. um 1700) die Form *balder ofne an*: bei Moth heisst die Person, die Schläge bekommt, ein 'balders ofne'. Vgl. auch Dybeck: *Runa* 1842 S. 44. Sogar auf die Färöer ist der Name des Weihnachtsspieles aus Dänemark gekommen, und heisst hier *baldarúna*.

S. 190. Rune soll nach den Einen ein berühmter Kämpfe gewesen sein, nach Anderen ein Geistlicher, nach wieder Anderen Balders Frau, woraus folgt, dass man über Rune keine alte selbständige Tradition besass, sondern dass Alles, was von ihm (oder ihr) erzählt wird, aus den Versen erschlossen ist. Ja es scheint mir aller Grund vorhanden zu sein anzunehmen, dass nicht Sagen von zwei Personen mit Namen Balder und Rune den Anstoss zu dem Spiele Balderrune und dem Namen gegeben haben, sondern dass umgekehrt der Name des Spieles, den man sich mit Unrecht aus dem aus Saxo bekannten Namen Balder(us) erklärte, den Keim enthielt, aus welchem sich die Verse über Balder und Rune entwickelt haben.¹⁾ Wenn man in der Feststube einem den »Rücken abklopfte«, indem man die oben angeführten Verse hersagte, so hiess es, man »gebe ihm Balderrune«.²⁾ Das zweite Glied dieses Wortes scheint nur mit dem gewöhnlichen Appellativ *rune* *Rune*, *an. rún*³⁾ identisch sein zu können. Das erste Glied steht schwerlich von Anfang an in Zusammenhang mit der Redensart »at give dygtig Balder paa En«⁴⁾ [einem tüchtig Balder geben], die in der Bedeutung *einen prügeln* vorkommt. Möglicherweise könnte Balderrune oder Ballerune, wenn der Name ursprünglich dänisch ist,*) eher mit einem vorauszusetzenden *altdän. baldrun*, *an. ballrún* *schlimme Rune* identisch sein; vgl. den fränkischen Frauennamen Balderuna. Doch weist Kalkar wohl mit Recht nach einer anderen Richtung, wenn er in seinem Wörterbuch Folgendes angibt: »Wie 'grote' schon auf das Niederdeutsche hinweist, so habe ich als Kind von einer in Tönder 1771 geborenen Grossmutter einen Moth's Vers entsprechenden plattdeutschen

1) Eine Analogie hiezu haben wir in der Erscheinung, dass die Namen von Festen oft zu Namen von Personen werden, von denen die Volkssage später viel zu erzählen weiss. Vgl. Mannhardt: *Antike Wald- und Feldkulte* S. 185—187.

2) So in einer Aufzeichnung von 1688. S. Nyerups Vorrede zu Peder Syvs *Kjernefulde Ordsprog* S. XLVII.

3) So auch Gram in einer Note zu Meursii *Historia Danica* (Florent. MDCCXLVI fol.) lib. I, S. 23.

4) Videnskabernes Selskabs Ordbog.

*) (= 188⁵ des Orig.) Müllenhoff, der mitteilt, dass das Spiel in Flensburg und Umgebung üblich sei (Sagen der Herzogtümer S. 606) bezeichnet es (S. VI) als dänisch, nicht deutsch.

Vers gehört, der ungefähr lautete: balle, ballerune buten strit op tune u. s. w. Jedenfalls wurde vor 20—30 Jahren unter Knaben in Kopenhagen das Wort balderone für eine Strafe im Ballspiel gebraucht.«

Balder und Rune kommen als Namen zweier Personen auch in einem jütischen Lied vereinigt vor, von dem folgende Bruchstücke um 1700 aufgezeichnet wurden:

Humerlands Konge, Balder hin frage, slog Algersborg
Alger Konning dette hævnede paa Fjorden for Alborg.

[Humerlands König, Balder der Gewaltige, schlug Algersborg, Alger der König rächte diess auf dem Fjord vor Alborg.]

Und in demselben Lied:

Konning Alger slog Konning Balder, for Konning Balder slog Rune,
det hævnede hin stærke Konning Diderik.

[König Alger schlug König Balder, weil König Balder Rune schlug, das rächte der starke König Diderik.]

Das Lied hatte folgenden Refrain:

Kong Alger bygte Alborg for de Gjelder-Helte ⁵⁾ i Fjorden
und: Kong Alger bygte Alborg og slog die Gjeller-Helte i Fjorden. ⁶⁾

[König Alger baute Alborg vor den Gjelder-Helden im Fjorde; K. A. baute A. und schlug die Gjeller-Helden im Fjorde.]

Peder Dyrsket, der das Lied mittheilt, weiss anzugeben, sowohl wo Balder und Alger gewohnt haben, als wo sie begraben wurden.

Wenn ich Recht damit habe, dass die Person Rune, von der S. 191.
in einem Weihnachtsspiel gesungen wird, ihren Ursprung vom Namen des Spieles Balderrune hat, so muss eben dasselbe von der Person gelten, die in der Zeile

Konning Alger slog Konning Balder, for Konning Balder slog Rune
erwähnt wird. Aber hieraus folgt wiederum, dass wir hier nicht, wie Sv. Grundtvig meint, Ueberreste eines ächten alten Liedes über eine alte dänische Sage vor uns haben, sondern gedachte Verse in später Zeit fabriciert sind von dem einen oder anderen Mann, der Interesse für alte Geschichten hatte. Diess wird bestätigt durch das Versmaass oder vielmehr durch das Fehlen eines solchen, durch das Fehlen des Reimes und durch die Art des

5) So ist zu lesen statt: Alborg, fordi gielder Helte —.

6) Ueber das Lied vgl. Sv. Grundtvig D. g. F. II, 645—48.

Erzählens.¹⁾ Der Dichter der Verse hat, wie ich annehme, aus Vedels Saxoübersetzung einen König Gelder gekannt, der in einer Seeschlacht überwunden wurde, und hat daher »die Gjelder-Helden«, die »im Fjorde« geschlagen wurden.²⁾

Die Angaben über Balder oder Bolder, die in Dänemark beim Volke sich an Ortsnamen wie Bolderslev (Boldersleben) und Bollershoi in Schleswig,³⁾ Baldershei bei Tune im Amt Roeskilde, Ballerup im Amt Kopenhagen⁵⁾ knüpfen, scheinen ebensowenig wie die obigen Verse irgend welche selbständige Aufschlüsse über die alte Sage zu geben und können daher hier übergangen werden. Welchen Hügel Saxo bei der Angabe über Balders Hügel im Auge gehabt hat, lässt sich kaum bestimmen.⁶⁾

In Det Danske Atlas Tomus IV (Kphg. 1768) S. 208 wird von der Pfarrei Lynge, Amt Skanderborg, Stift Aarhus, Folgendes berichtet: »Auf dem Gefilde von Lynge sind zwei Hügel, der eine genannt Ryssers-Hei, der andere Boeshei, in welchem Odins Sohn Boe begraben sein soll Aber Hother soll bei Sveistrup in einem Hügel, genannt Kongens-Hei [Königs-Hügel], liegen.« Ob Saxo an den hier genannten Hügel dachte, wenn er von Bous sagt: »Cuius corpus magnifico apparatu Rutenus tumulavit exercitus, nomine ejus insignem exstruens collem«¹⁾ lässt sich kaum entscheiden.²⁾ Folgender von P. E. Müller³⁾ ausgesprochenen Vermutung kann ich mich nicht anschliessen; er sagt: »Möglicherweise war die jütische Volkssage von einem Boehügel nahe bei einem Rysse- [Russen-] Hügel die wahre Veranlassung dazu, dass man das russische Heer an die jütischen Küsten brachte.«

1) Einen anderen Charakter hat das zweite von Dyrsket angeführte Lied, in dem ein Vers beginnt:

Der gjelder Ugle, og der gjelder Ravn
op over de Jellinge Marke.

[Da krächzt die Eule und krächzt der Rabe über die Jellinger Gefilde.]

2) Aus Saxo stammt vielleicht auch Alger. Er ist einerseits willkürlich mit Aalborg in Verbindung gebracht, andererseits mit Olger danske identifiziert, was wohl daraus geschlossen werden muss, dass »der starke König Diderik« Balders Tod an ihm rächt.

3) Thiele: Danmarks Folkesagn I, S. 5 und Müllenhoff Sagen der Herzogtümer S. 373 f., wo Quellen angeführt werden. J. N. Schmidt in dem Antiquarisk Tidsskrift 1849—51 S. 53.

4) F. Magnusen: Optegnelser paa en Reise til Jellinge, Kph. 1821; S. 7 (wo Baldurs Hei geschrieben ist). Antiquar. Annaler I, 279 f.

5) Pontoppidan; Det Danske Atlas, Tomus VI (Kph. 1774) S. 14.

6) Vgl. Notae uberiores S. 117 f.

S. 192. 1) Saxo S. 132.

2) Notae uberiores S. 123 f.

3) Om Troværdigheden af Saxos og Snorros Kilder S. 41.

III.

Der isländische Baldr-Mythus, namentlich in seinem Verhältniss zur Achillessage.

Wir kehren nun zurück zu der von den Isländern bewahrten Sage von Baldr und Hqðr. Der Zusammenhang dieser Sage mit der dänischen ist unzweifelhaft. Die Hauptpersonen und ihre Namen sind gleich, mehrere hervorstechende Begebenheiten und Züge gleichfalls. Aber die Verschiedenheiten sind beides, mehr in die Augen fallend und tiefergehend als die Uebereinstimmungen. Die eine Sage ist offenbar nicht eine Entstellung der anderen, sondern wir haben hier vor uns parallel laufende Entwicklungen, die nur teilweise die äussere Grundlage gemein haben. Ich werde versuchen zu beweisen, dass die isländische Sage das Resultat, zu dem mich die Untersuchung der Sage bei Saxo geführt hat, bestätigt. Auch der Baldr der isländischen Sage weist nach meiner Ansicht mit seinem Ursprung auf Achilles zurück, aber Achilles ist in ihm mit Christus verschmolzen, aus welcher Verschmelzung ein Mythus von einem Charakter und einer Bedeutung hervorging, die ganz verschieden ist von der der dänischen Sage. Züge und Motive, die aus der Achillessage in die Baldrsage aufgenommen waren, ehe sie von Vorstellungen von Christus beeinflusst worden war, bekamen später, nachdem dieser Einfluss sich geltend gemacht hatte, eine veränderte Gestalt oder eine neue Beleuchtung durch das Eindringen von Vorstellungen von Christus. Dabei finden wir aber in der isländischen Baldrsage mehrere Glieder, die erst aus der Achillessage von nordischen Männern eingefügt wurden, welche in der Erzählung der Fremden vom Tod des Achilles — oder, wie die Nordleute den von ihnen herübergenommenen Helden nannten, des Baldr — eine Darstellung von Christi Tod zu hören wähten. s. 193.

In der isländischen Gestalt des Mythus, die uns vollständig in die Götterwelt versetzt, nicht unter die Menschen, ist der Bericht über Hqðrs Jugend wie der über den langwierigen Krieg

zwischen Hqðr und Baldr verschwunden. Nur die Scene, die uns Baldrs Fall vorführt, ist erhalten. Das übrige ist gewiss nicht zufällig in der Tradition vergessen, sondern absichtlich ausgelassen worden, von Leuten, die unter dem Einfluss von Erzählungen und Vorstellungen von Christus Baldr in einem ganz neuen, viel reineren und glänzenderen Lichte sahen und Hqðr in die Stellung einer Nebenperson zurücktreten liessen, die keine andere Bedeutung hatte, als dass sie ein Werkzeug bei Baldrs Ermordung war, wie Longinus bei Christi Tod. Statt Saxos starker Betonung von Hqðrs Kraft und Geübtheit in allerlei Fertigkeiten hat die Snorraedda von Hqðr nur die allgemeine und unbestimmte Bemerkung: »es fehlt ihm nicht an Stärke«.¹)

Schon der Umstand, dass Baldr nach der ursprünglichen Sage der Sohn des höchsten Gottes war und in seiner Jugend den Tod fand, wie Christus Gottes Sohn jung starb, hat dazu beigetragen, dass der aus Achilles entstandene Baldr in der isländischen Sage mit Christus verschmolzen wurde. Hiezu kam, dass der Held den Namen Baldr trug, der, wie erwähnt,²) in England den Christengott bezeichnen konnte. Aber ich werde im Folgenden noch mehrere bedeutungsvolle Berührungspunkte anführen, welche den Anstoss zu dieser Verschmelzung gaben.

S. 194.

Bei der Schilderung von Baldrs Persönlichkeit in der Snorraedda hat das Bild von Christus das Bild von Achilles verdrängt, so dass der milde, gute, aber tatenlose Gott der isländischen Darstellung für die unmittelbare Auffassung anscheinend völlig unvereinbar ist mit dem unbändigen Helden über alle Helden, den wir aus Homers unsterblicher Dichtung kennen. Der kriegerische Held lässt sich jedoch nicht bloss bei Saxo erkennen, sondern auch in einzelnen von den Isländern bewahrten Dichtungen. In der Lokasenna ¹) sagt Frigg zu Loki: »Wenn ich hier innen in Ægirs Halle einen Sohn hätte gleich Baldr, da solltest du nicht entzwischen den Asensöhnen, und da würde die Waffe gegen

1) Sn. E. I, 102 (Gylf. Kap. 28): ærit er hann sterkr. Vgl. Saxo S. 111 viribus potens.

2) S. 65 [68].

S. 194. 1) Lok. Str. 27.

dich geschwungen, so feindselig du bist«. Hier wird deutlich ausgesprochen, dass Baldr von allen Asensöhnen der mutigste war zum Kampf.²⁾

Auch die Dichtung von des Ívarr Víðfaðmi Tod deutet durch ihre Zusammenstellung von Hálfðan enn snjalli (d. i. der mutige) mit Baldr³⁾ an, dass dieser tapfer und kriegerisch war wie Hálfðan, der auf Heerfahrten in fremden Landen umherzog und sich einen Teil von England unterwarf.⁴⁾

Dass Nordleute in Erzählungen von dem streitbaren Heros Achilles Erzählungen von Christus zu hören glauben konnten, wird uns weniger auffallend werden, wenn wir beachten, dass altenglische Dichter Christus in ächt germanischem Geist als einen mannhaften Jüngling, seine Jünger als Krieger darstellten.⁵⁾

Die Snorraedda hat die Eigenschaft an Baldr festgehalten,⁶⁾ dass sein Körper nur durch einen einzigen Gegenstand verletzt werden kann. Aber die Unverwundbarkeit ist hier anders begründet als bei Saxo, nämlich damit, dass Frigg alle Wesen in der Natur, den Mistelzweig ausgenommen, vereidigt hat, ihn nicht zu verletzen. Diese Wendung ist, wie oben¹⁾ nachgewiesen, durch das Einfließen einer Sage von Jesus eingetreten, wonach er alle Bäume, einen einzigen Stengel in Judas's Garten ausgenommen, vereidigt, dass sie ihn nicht als Kreuz tragen sollten. s. 195.

Diejenige Eigenschaft des Gottessohnes, dass sein Leib unverletzlich war, ausser gegenüber einer einzigen Gefahr, war nach meiner Vermutung einer jener Berührungspunkte zwischen der Achillessage und der im Mittelalter erzählten Christussage, welche Veranlassung gaben, dass beide zusammen verschmolzen in den Baldrmythus, den die Isländer bewahrt haben.

2) Vgl. Weinhold in Haupts Z. f. d. A. VII. 58.

3) Fas. I, 372 f. Ívarr fragt: »Wer war Hálfðan der Mutige unter den Asen?« Hqrdr antwortet: »Er war Baldr unter den Asen, den alle Götter beweinten, und dir ungleich.«

4) Fas. I, 375.

5) S. hierüber Fr. Hammerich: De episk-kristelige Oldkvad hos de gotiske Folk (übersetzt von Michelsen).

6) Sn. E. I, 172 (Gylf. Kap. 49).

S. 195. 1) S. 45 f. [48].

Die Darstellung in der Snorraedda hat hier einen Zug, der bei Saxo fehlt, gemeinsam mit der antiken Sage: hier wie dort ist es die Mutter, welche in bangen Ahnungen von dem zukünftigen Schicksal des Sohnes ihn unverwundbar macht — ausgenommen in einem Punkt. In der Snorraedda heisst es, Baldr träumt von einer Gefahr, die sein Leben bedroht und erzählt seine Träume den Asen. Diese berathschlagen sich sodann, und es wird beschlossen, dass Alles vereidigt werden soll, Baldr zu verschonen, was sodann von Frigg bewerkstelligt wird. Nach dem Mythographus Vaticanus II, 205 ist es Thetis, die in ihrer Furcht vor Achilles's Tod den Sohn in den Styx taucht.²⁾ Doch lässt der nordische Mythos die Angst der Mutter dadurch hervorgerufen werden, dass der Sohn seine unglückverheissenden Träume erzählt hat. Der Gedanke, dass es ein unbeachteter, scheinbar unbedeutender und unschädlicher Umstand ist, der den Fall des Gottessohnes, welcher unverwundbar gemacht scheint, dennoch verursacht, dieser Gedanke tritt in der s. 196. Balderussage Saxos nicht deutlich hervor, sondern nur in der isländischen Gestalt.¹⁾ Er hat Anknüpfungspunkte auf der einen Seite mit der Achillessage, auf der anderen, wie oben²⁾ nachgewiesen, mit der aus den Toledóth Jeschu bekannten jüdischen Erzählung von Christus, und es ist die Berührung mit dieser näher und bestimmter.

Der Zug in dem von den Isländern bewahrten Mythos, dass

2) De cuius [Achillis] morte cum timeret [Thetis], eo quod a patre esset mortalis, et haec quereretur apud Neptunum, Neptunus ait, non esse timendum de eo, quia talis futurus esset, ut credatur deo genitus. Thetis tamen, fata Achillis timens, eum in Stygiam paludem tinxit, unde toto corpore invulnerabilis fuit, excepto talo, qui matris manu tenebatur. Diese Stelle findet sich im Codex Reginae 1401, der Haupthandschrift von Mythogr. Vatic. II, nicht.

S. 196. 1) Wie Loki Frigg die Mitteilung entlockt, dass es einen Gegenstand gibt, der den Baldr verletzen kann, und welcher diess sei, so weiss Hagen im Nibelungenlied (XV Aventure) der Kriemhilt die Angabe zu entlocken, welcher Fleck am Leibe es ist, an dem Sigfrid verwundet werden kann (vgl. Simrock, Handb. d. d. Mythol.⁵ S. 87).

2) S. 45 f. [48].

Baldr von seinem nahe bevorstehenden Tode träumt,³⁾ hat ebenfalls auf der einen Seite Anknüpfungspunkte mit der ursprünglicheren, aus der Achillessage entstandenen Baldrsage, auf der anderen mit Erzählungen von Christus. Denn auf der einen Seite sieht nach Saxo Balderus die Nacht vor seinem Tod Hel an seiner Seite stehen, ihm verkündend, dass sie ihn Tags darauf umarmen wird.⁴⁾ Auf der anderen Seite weiss Christus seinen nahe bevorstehenden Tod vorher und erzählt seiner Mutter davon, und ein dänisches Lied gibt diess in der Form, dass Jesus seiner Mutter die Träume (dass die Juden ihn verurteilen werden) erzählt, ohne dass wir hierin Einfluss des Baldrmythus erkennen müssen oder dürfen.⁵⁾ Von dem in der Snorraedda besprochenen und in der Vegtamskviða vorausgesetzten Zuge, dass die Träume von Baldr den Asen erzählt werden, findet sich bei Saxo keine Spur.

Baldr wird nach der isländischen Version von Hqðr wie bei Saxo von Hotherus getötet. Aber die Tötung wird von den Isländern ganz anders geschildert, und zwar in einer Form, die, wie oben dargethan ist,⁶⁾ durchgreifenden Einfluss der Erzählung von Christus, der von Longinus's Lanze durchbohrt wird, verrät. Und doch weist die Erzählung von Baldrs Tod in der Snorraedda zugleich auf die Achillessage. Hören wir noch einmal die isländische Sage. S. 197.

»Hqðr nahm das Mistelreiss und schoss es auf Baldr nach Loki's Anweisung (d. i. indem Loki dem Geschoss seine Richtung gab); der Schuss durchbohrte Baldr, und er fiel tot zu Boden«.¹⁾

3) Oben S. 49 [52].

4) Oben S. 123 f. [129].

5) Oben S. 49 f. [52].

6) S. 35—44, 50 f. [37—46, 53]. Probst Fritzner macht mich auf eine Aehnlichkeit zwischen dem isländischen Baldrmythus und einer Erzählung des finnischen Epos Kalevala aufmerksam. Hier wird Lemminkäinen hinterlistiger Weise mit einem »geschlossenen Rohr« von einem alten blinden Hirten getötet, welchen der Held nicht für wert angesehen hatte, Gegenstand seines Zornes zu werden und den er desshalb ungefährdet gelassen hatte. (Castrén: Vorlesungen über die finnische Mythologie S. 250 f.). Es ist mir wahrscheinlich, dass die Aehnlichkeit dieser Sage mit der isländischen zufällig ist.

S. 197. 1) Sn. E. I, 174 (Gylf. Kap. 49).

Hiemit vergleiche ich einen Bericht über Achilles's Tod in spät-lateinischen Quellen. Im Mythographus Vaticanus I, 36 heisst es: Achilles . . . insidiis Paridis post simulacrum latentis occisus est. Unde fingitur quod tenente Apolline Paris direxerit tela.²⁾ Dieser Bericht³⁾ ist wortwörtlich aus Servius's Kommentar zu Vergil. Aen. VI, 57 wiederholt. Und dass er ursprünglich in dieser Form einem Vergilkommentar angehörte, sieht man aus den Worten direxerit tela, die jenen Vergilvers voraussetzen, in welchem Aeneas zu Apollo spricht:

Dardana qui Paridis direxti tela manusque
Corpus in Aeacidae.

Die Worte bei Vergil zeigen, dass es bei Servius richtig heissen sollte: tenente Paride Apollo direxerit tela.⁴⁾ Aber da diese Lesart weder bei Servius vorliegt, noch in den Schriften, welche die Stelle aus Servius entlehnten, so ist es wohl weniger gewagt, anzunehmen, dass die lateinische Schrift, auf welche sich die nordische Erzählung mittelbar gründet, auch die Fassung tenente Apolline Paris direxerit tela gehabt hat, was jedoch keinen
s. 198. wesentlichen Unterschied im Sinne macht. Achilles wurde also nach diesem Bericht durch Paris's Schuss getötet; aber Apollo war es, der Paris anleitete, das Ziel zu treffen. Dieser Bericht ist nach meiner Meinung die eine Hauptquelle, aus welcher die Erzählung von Baldrs Tod in der Gylfaginning mittelbar geflossen ist, indem Achilles zu Baldr wurde, Paris zu Hqðr und Apollo zu Loki. Aber dabei ist in der nordischen Erzählung der Bericht von

2) Mythogr. Vatic. I, 36 lautet vollständig: f(abula) Achillis. Achilles a matre tinctus in Stigiam paludem, toto corpore invulnerabilis fuit excepta ea parte, qua tentus fuit. Qui cum amatam Polixenam ut (sic!) in templo accipiet (sic! falsch, statt acciperet) statuisset, insidiis Paridis post simulacrum latentis occisus est. Unde fingitur, quod tenente Apolline Paris di(re)xerit tela. Die hier vorkommenden Abweichungen von Bodes Ausgabe stützen sich auf meine Collation des Cod. Reginae 1401 im Vatikan.

3) Er findet sich auch beim Schol. Stat. Achill. I, 134 S. 437 (ed. Tiliobroga) und ist nahe verwandt mit einem Abschnitt des Mythogr. Vat. III, 205.

4) Vgl. Ovid. Metam. XII, 606.

Achilles's Tod mit der Legende von Christus verschmolzen. Es ist, wie oben ¹⁾ nachgewiesen, dem Einfluss der Longinussage zuzuschreiben, dass Hqðr blind ist, während es von Paris nur heisst, dass er verborgen stand. Achilles wird im Tempel gemordet. Diess klingt in dem Umstand wieder, dass Baldr an einer geweihten Friedensstätte getötet wird; ²⁾ wenn diese aber genauer als Thingstätte bezeichnet wird, ³⁾ so ist diess vielleicht, wie oben vermutet wurde, ⁴⁾ auf Einfluss der christlichen Erzählung zurückzuführen. ⁵⁾

Ich habe oben ⁶⁾ nachgewiesen, dass Christus nach der mittelalterlichen Darstellung mit der Lanze durchbohrt wurde, während er noch lebte, und dass die Lanze ihm den Tod gab, so dass der Baldrmythus in dieser Beziehung von der Passionslegende nicht abweicht. Wenn aber Baldr in voller Lebenskraft steht, als ihn der Schuss trifft, in entschiedenem Gegensatz zu Christus, der ans Kreuz genagelt ist, als ihn die Lanze durchbohrt, so zeigt es sich jetzt, dass diese Abweichung von der Legende im nordischen Mythos daraus erklärt werden muss, dass dieser hier sich an die Erzählung von Achilles Tod anschliesst.

Auf der anderen Seite hat die Erzählung von Christus bewirkt, dass die tela, Pfeile, durch welche Achilles ums Leben kommt, im Baldrmythus durch einen Speer ersetzt sind. Dieses Wort tela konnte das Zusammenfliessen der Erzählung von Achilles's Fall mit der mittelalterlichen Legende von Christi Tod nicht S. 199. hindern, teils weil *lat.* *telum* wie *ags.* *gâr* beides, Speer und Pfeil bedeutete, teils weil man in England erzählte, dass man mit Pfeilen auf den Gekreuzigten schoss. ¹⁾

1) S. 35—39 [37—42].

2) Þar var svá mikill gridastadr Sn. E. I, 174 (Gylf. K. 49).

3) á þingum ebd. I, 172 (Gylf. K. 49).

4) S. 44 [47].

5) Die Verbindung mit Polyxena, die in der lateinischen Erzählung von Achilles's Tod erwähnt wird, ist im Baldrmythus verschwunden, vielleicht eher durch Entstellung und Missverständniss der lateinischen Worte, als durch Vergessen.

6) S. 39—41 [37—44].

S. 199. 1) Nach den Worten der Vqluspá und der Gylfaginning

Wie in der Erzählung von Baldrs Tod, so ist auch wenigstens noch in einer anderen nordischen Mythe Loki an die Stelle von Apollo getreten.²⁾

Dieser Umstand, dass Erzählungen von Apollo auf Loki übertragen wurden, den Lucifer des nordischen Heidentums, setzt voraus, dass die christlichen oder halbchristlichen Gewährsleute der heidnischen Nordleute Apollo, wie er in einzelnen Erzählungen auftrat, als den Teufel auffassten. Erklärungen der Bedeutung des antiken Gottes, wie sie sich in Schriften aus der letzten Zeit des Altertums und dem frühen Mittelalter finden, konnten diese Auffassung von Apollo als dem Teufel den Halbbarbaren nahe genug legen.

Bei Servius heisst es:³⁾ (Sagittis Apollo) infernalis deus et noxius indicatur. Unde etiam Apollo dictus est ἀπὸ τοῦ ἀπολεῖν.⁴⁾ Die biblische Wendung von den Pfeilen des Satans, die sich z. B. in dem ags. Gedicht Beówulf wiederfindet,⁵⁾ musste wohl zu der Vermengung beitragen. Und wir dürfen zugleich vermuten, dass diese gefördert wurde durch eine Kombinierung des Apollon mit Apollyon, welcher Name aus der Offenbarung Johannis 9. 11 als Name Abaddons, des Fürsten der Tiefe, bekannt war.⁶⁾

S. 200. Der Umstand, dass Apollo, der Paris's tödlichen Schuss auf Achilles lenkte, als der Teufel aufgefasst wurde, ist nach meiner

dachten sich die Alten, dass Hqdr den Mistelzweig als Wurfgeschoss schleudert und dass der Stengel sich in einen Speer wandelt. Mehrere neuere Gelehrte (z. B. Worsaae) lassen Hqdr mit dem Bogen schießen, so auch sogar Gödecke in seiner schwedischen Vqluspäübersetzung. Aber für diese Darstellung ist in den alten Schriften keine Begründung zu finden.

2) S. Excurs 12.

3) Serv. in Verg. Bucol. V, 66.

4) Vgl. Mythogr. Vatic. II, 18: sagittas, quibus inferni deus et noxius indicatur. Unde et Apollo graece, late (lies latine) perdens dicitur.

5) Beówulf 1743 f. wird der Teufel: 'bona se þe of flānbogan fyrenum sceóted' genannt.

6) Hier kann auch auf die Art hingewiesen werden, wie Apollo im Mittelalter hervorgehoben wird, wenn die Abgötterei der Heiden im Gegensatz zum Christentum erwähnt wird. So: Apolline ealra deofla ealdre (An Anglosaxon Passion of St. George [von Ælfric] edited by Hardwick. London MDCCCL. S. 8).

Vermutung einer der Hauptgründe dafür gewesen, dass die Achilles-sage im isländischen Baldrmythus mit Erzählungen von Christus verwuchs, der mit einer Lanze durchbohrt wurde, welche der Teufel geschärft hatte und welche Longinus auf des Teufels Rat in seine Seite stiess.¹⁾

Nachdem ich so die Momente hervorgehoben habe, die bei der Vergleichung des Berichtes über des Achilles Tod im Mythogr. Vatic. I, 36 mit der Sage von Baldrs Tod in der Gylfaginning die massgebenden sind, will ich noch ein untergeordnetes Glied hinzufügen. Die Worte *post simulacrum* wurden nach meinem Dafürhalten von den irischen oder englischen Männern, von welchen dieser Bericht über des Achilles Tod den Nordleuten zukam, missverstanden. Wir müssen daran festhalten, dass diese Leute halbe Barbaren waren, deren äusserst geringe literäre Bildung in Mönchsschulen des frühen Mittelalters erworben war, Männer, welche die antiken Tempel des Südens mit ihren Bildsäulen nicht gesehen hatten. Wir werden es also natürlich finden, dass diese Leute bei den Worten *post simulacrum latentis* nicht daran dachten, dass Paris hinter einer Bildsäule im Tempel verborgen stand. Nun wurde aber *simulacrum* im Mittelalter in der Bedeutung *Vorstellung*, *Schauspiel*, *wodurch etwas nachgeahmt wurde*, gebraucht, z. B. *simulacra miraculorum*.²⁾ Vergil³⁾ sagt *pugnae simulacra* d. i. Scheingefechte. Man konnte also 'Achilles insidiis Paridis post simulacrum latentis occisus est' übersetzen: Achilles wurde hinterlistiger Weise von Paris getötet, welcher hinter der Vorstellung, hinter dem Scheingefecht im Versteck stand, d. i. der weit zurück ausserhalb des Kreises der Männer stand, welche ein Spiel aufführten, das einen kriegerischen Anfall darstellte. Hierin wage ich nun eines der Elemente zu sehen, aus denen man die Erzählung in der Gylfaginning gebildet hat, dass Hqðr ausserhalb des Männerkreises steht, während die anderen Asen sich damit unterhalten, dass sie auf Baldrs unverwundbaren Leib schiessen.

Wenn wir nun die dänische und die isländische Sage mit S. 201. Rücksicht auf die Art, wie Baldr umkommt, vergleichen, so sehen

1) S. ob. S. 51 [53].

2) S. Du Cange.

3) Aen. V, 585.

wir, dass sie darin übereinstimmen, dass den Mord Hqðr vollbringt, welcher durch fremde Hilfe in den Besitz der einzigen Waffe gekommen ist, gegen die Baldrs Leib nicht gefeit ist. In allem Uebrigen aber weichen die beiden Sagen von einander ab. Bei Saxo begegnet Hotherus in der Einsamkeit dem Balderus, mit dem er Krieg führt, weil er ihm die Nanna streitig machen will, und in dessen Lager er sich nächtlicher Weile verkleidet eingeschlichen hat. Hotherus durchbohrt den Balderus mit einem Schwert¹⁾ aus eigenem Antrieb und mit vollem Bewusstsein seiner That. Nach der Snorraedda ist es der böse Loki, der den blinden Hqðr, welcher dem Baldr Ehre anthun will, verleitet, mit dem Mistelstengel nach ihm zu schiessen, als Baldr mitten im Kreis der Götter steht, und dadurch wider seinen Willen seinen Tod zu bewirken. Dieser Unterschied zwischen den zwei Sagen gründet sich, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, zu wesentlichen Teilen darauf, dass die Sagenform, auf welche die Darstellung der Snorraedda zurückweist, eine Verschmelzung von griechisch-römischen Erzählungen über des Achilles Tod und Erzählungen aus dem christlichen Mittelalter über Jesu Tod ist, während die dänische Sage von Erzählungen über Jesu Tod ganz und gar nicht beeinflusst ist. Aber die Grundlage für die zwei Sagen hat sich auch in einer anderen Hinsicht verschieden erwiesen. Während beide auf die Achillessage zurückzeigen, sind es doch teilweise verschiedene griechisch-römische Erzählungen von Achilles, auf welche die zwei nordischen Darstellungen sich gründen. Die eine Quelle der isländischen ist der Mythographus Vaticanus I, 36, der den Achilles von Paris unter Apollos Leitung in einem Tempel töten lässt; von dieser Quelle findet sich keine Spur in Saxos Erzählung, die hier wesentlich auf Dares Phrygius zu beruhen scheint.²⁾

S. 202. In der Snorraedda ist Nanna Baldrs Frau, während sie bei Saxo dem Hotherus vermählt wird, den Balderus aber, der sie

1) Die isländische Tradition kennt Mistilteinn als Schwertname, vgl. oben S. 47¹ [49]. Hieraus darf man aber nicht schliessen, dass die isländische Tradition wie die dänische die Sagenform kannte, dass Baldr mit einem Schwert durchbohrt wurde.

2) S. oben S. 122 ff. [127 ff.].

liebt, abweist. Ich habe versucht zu zeigen,¹⁾ dass Saxos Nanna aus der Verschmelzung von Oenone, Paris's erster Gattin, deren Namen sie geerbt hat, mit der Helena, seiner zweiten Gemahlin, entstanden ist, als deren Liebhaber Achilles bei spätgriechischen Schriftstellern auftritt. Hier hat also Saxo im Wesentlichen eine ältere Form der Sage bewahrt als die Snorraedda.²⁾ Ebenso hat Saxo den Namen ihres Vaters in ursprünglicherer Gestalt bewahrt, wenn er ihn Gevarus d. i. Oenones Vater Cebren nennt, während die Snorraedda Nanna nicht Gef's Tochter heisst, sondern Nefs.³⁾ Der Grund zu dieser Veränderung muss in dem Bestreben, den Namen des Vaters mit dem der Tochter alliterieren zu lassen, gesucht werden.⁴⁾

1) S. oben S. 85 f. 103, 107—110, 169—171 [89, 108, 112—115, 177 f.].

2) Saxos Sagenform scheint das Ursprüngliche auch darin bewahrt zu haben, dass Nanna bei ihm ein irdisches Weib ist, nicht wie in der isländischen Version eine Göttin, denn Oenone ist sterblich, obwohl sie die Tochter eines Flussgottes ist. Konrad von Würzburg nennt v. 707 Egenoe (d. i. Oenone) eine Göttin.

3) Sn. E. I, 102 (Gylf. K. 32) und 176 (ebd. K. 49) in der Upsalaedda; Codex Regius und Wormianus haben hier Neps, was mir eine weniger ursprüngliche Form zu sein scheint. Als einer der Asen und Söhne des Odinn wird in einem versificierten Namensregister nefr genannt Sn. E. II, 616 (Cod. 1 e β); der Name wird nefirr II, 556 (Cod. 757), nepr I, 554 (Cod. Reg.), næpr II, 473 (Cod. 748) geschrieben. Es ist hiemit sicher Nannas Vater gemeint. Man schloss daraus, dass Nanna eine Asin war, dass ihr Vater einer der Asen gewesen sein müsse, was man als gleichbedeutend mit einem Sohn Odins betrachtete.

4) Es gibt in den mythischen Geschlechtsregistern vielfache Beispiele dafür, dass die Namen von Eltern und Kindern alliterieren. So Frigg Fjörgvins dóttir, Þórr-Þrúðr, Buri-Borr, Bölþorn-Bestla, Nǫrvi-Nótt, Ánarr-Jörd, Delligr-Dagr; Mundilfari-Máni, Hati Hróðvitnis sonr. Vindlóni eða Vindsvallr Váadar sonr, Svásudr faðir Sumars, Loki Laufeyjar sonr, Vegtamr sonr Valtams. Várkaldr-Vindkaldr, Freyr-Fjölfnir, Olvaldi-Idi, Gýmir-Gerðr; Gjálp ok Greip Geirradar dætr, Heidr ok Hrossþjófr Hrímnis kindar; Svadilfari-Sleipnir u. s. w. Bei mehreren dieser Namen vermute ich, dass das Streben nach Alliteration für die Form bestimmend war, was ich hier nicht begründen will. Dasselbe Streben hat wohl mit zur Veränderung einer Namensform beigetragen, welche sich in Kerðjálfaðr Kyllis son in der Njála K. 45 zeigt, wenn Munch (Norske Folks Historie b. 646) Recht damit hat, dass Cerðjálfaðr den irischen Namen Tordelbach, Toirdhealbhach wiedergebe.

S. 203. Die Snorraedda hat jedoch eine Saga von Nanna's Tod bewahrt, die bei Saxo nicht mitgeteilt wird, die aber schlagende Aehnlichkeit mit einer antiken Sage von Oenones Tod hat.

In der Snorraedda wird erzählt: »Da wurde Baldrs Leiche auf das Schiff hinausgetragen, und da seine Gattin Nanna, Nefs Tochter, diess sah, da brach ihr Herz aus Trauer und sie starb; sie wurde auf den Scheiterhaufen getragen und dieser angezündet.«¹⁾ Hiemit vergleiche man die Erzählung bei Dictys Cretensis: Sed fertur Oenonen viso cadavere Alexandri adeo commotam, uti amissa mente obstupefieret ac paullatim per moerorem deficiente animo concideret. Atque ita uno eodemque funere cum Alexandro contegitur.²⁾ Wenn man davon absieht, dass der Scheiterhaufen bei Dictys unerwähnt bleibt,³⁾ so liegt die Darstellung in der Snorraedda Dictys's Worten so nahe, als wäre sie geradezu eine freie Uebersetzung derselben.⁴⁾

Die Ephemeris belli Trojani des Dictys Cretensis wurde im 4. Jahrhundert von einem Römer, L. Septimius, verfasst und war im Mittelalter viel gelesen.

Da Nanna in der isländischen Sage Baldrs, nicht Hqðrs Gattin ist, so ist es natürlich, dass sie auf Baldrs Scheiterhaufen verbrannt wird.⁶⁾ Dictys ist jedoch nicht die einzige südländische

1) Sn. E. I, 176 (Gylf. K. 49) im Cod. Reg. und Worm.: Þá var borit út á skipit lík Baldrs, en (ok) er þat sá kona hans Nanna Neps dóttir, þá sprakk hon af harmi ok dó; var hon borin á bálit, ok slegit í eldi.

2) Dictys IV, 21. Ueber die Quelle dieser Darstellung vgl. Körting: Dictys und Dares S. 43 f., Dunger: Dictys-Septimius, Dresden 1878, S. 41 f.; Lehrs: (Königsberger) Monatsblätter 1878 Nr. 9 S. 135.

3) Quintus Smyrnaeus sagt X, 466, dass Oenone sich auf des Paris Scheiterhaufen warf (was auch in den Scholien zu Lykophrons Alexandra v. 61 nach Quintus mitgeteilt wird), und X, 483 f., dass sie auf demselben Scheiterhaufen verbrannt wurde wie Paris.

4) Die Darstellung in der Upsalaedda (Sn. E. II, 288) ist kürzer und steht dem Dictys ferner: lík Balldr(s) var borit á bálit. Nanna Nefs dottir sprack er hon fra (wohl falsch statt þat sa). Ich glaube, dass wir hier eine jener Stellen haben, wo der Text der Upsalaedda verkürzt ist, und wo der Cod. Reg. sowie der Wormianus das Ursprünglichere bewahrt haben.

5) S. Dunger in der angef. Schrift.

6) Ich kann nicht wohl entscheiden, ob die Sage, dass des Achilles Geliebte Polyxena auf seinem Grab geopfert wird, hiezu beigetragen hat.

Quelle, aus welcher die Sage von Nanna floss, denn Cebren, s. 204. Oenones Vater, wird in der *Ephemeris belli Trojani* nicht genannt.

Von nordischen Quellen nennt die *Snorraedda* und ein vielleicht am Schluss des 12. Jahrhunderts auf den Orkneys gedichtetes Namensregister¹⁾ die mythische Nanna. Aber mittelbar haben wir viel ältere Zeugnisse dafür, dass sie bekannt war, indem alte Skalden ihren Namen in *kenningar* gebrauchten. In einer Zeile der *Völuspá*, die vielleicht nicht ursprünglich zum Gedicht gehört, werden die Walkyrien *nonnur Herjans*²⁾ genannt. Und Nanna kommt sehr oft in umschreibenden Bezeichnungen des Weibes vor; so, um nur die ältesten Beispiele anzuführen, bei *Kormakr* im 10. Jahrhundert³⁾, in der *þórsdrápa* von *Eilífr Guðrúnarson*⁴⁾ und bei *Sighvatr*.⁵⁾

Fragt man: »Was ist Nanna? Was bedeutet Nanna?«, so kann man antworten, dass die mythische Erzählung von Nanna uns keine Allegorie gibt. Nichts beweist, dass die alten Nordleute, wie einzelne neuere Gelehrte meinten, bei ihr an die Blume gedacht haben, die verwelkt, wenn der lichte Sommer schwindet. Man muss fragen: Wer ist Nanna? Sie ist eine Asin und, so gewiss sich die heidnischen Nordleute ihre Götter nach ihrem eigenen Bilde geschaffen haben, ist sie gerade desshalb ein wahres Weib. Sie war für die alten Isländer Baldrs Gattin und sonst nichts, Nanna, deren Herz bricht, als sie Baldrs Leiche auf den Holzstoss legen sieht, dient gerade durch diese ihre treue Liebe dazu, das Bild von Baldr als dem von der ganzen Welt geliebten zu vervollständigen und desshalb ist sie aus der ursprünglicheren, von Erzählungen über Christus unberührten Sage beibehalten worden, welche ihren Tod auf dieselbe Weise erzählte, wie die *Snorraedda*, aber wohl in Zusammenhang mit *Hödrs*, nicht mit Baldrs Tod.

Baldrs Mutter Frigg wohnt in Fensalir.¹⁾ Der s. 205

1) Sn. E. I, 566.

2) Cod. Reg. Str. 31.

3) *Kormakss.* K. 3, S. 24 und K. 17, S. 162.

4) Sn. E. I, 242 (Sk. 18).

5) *Ólafss. helga* in der *Heimskr.* K. 92, S. 309 Ungers Ausg.

S. 205. 1) Sn. E. I, 114 (G. 35), *gen. Fensala* *ibid.* I, 304 (Sk. 19),

Name ist zusammengesetzt mit *fen*, was in Prosa *Sumpf*, *Moor* bedeutet, in der Skaldensprache aber auch das Meer bezeichnet.²⁾ So wird das Wort z. B. im 10. Jahrhundert zweimal von Kormakr gebraucht. Er sagt: *vér of fen fórum wir zogen über das Meer*,³⁾ und nennt das Gold *fens fúrr Meeresfeuer*.⁴⁾ *Fensalir* bedeutet also wohl *Meersäle*, *Wohnung in der Tiefe des Meeres*.⁵⁾ Dass man gerade das Wort *fen* zur Bildung dieses Namens gebrauchte hat wohl seinen Grund darin, dass man dadurch Alliteration mit dem Namen *Frigg* bekam.⁶⁾

Doch scheint es wunderlich, dass Óðins Gemahlin, die Königin der Asen, in der Tiefe des Meeres wohnen soll.⁷⁾ Das Rätsel löst sich dadurch, dass diese Wohnung der *Frigg* in alten Gedichten nur an der Stelle der *Völuspá*⁸⁾ genannt wird, wo es von ihrem Weinen über *Baldr* heisst: »aber *Frigg* beweinte in *Fensalir* *Walhalls* Unglück.« Da *Baldr* ursprünglich *Achilles* ist, so

I, 172 (G.49): an letzterer Stelle hat cod. Ups. (II, 287) *Fensala*, cod. R. und W. *Fensalar*.

2) Propst Fritzner erinnert mich an den norwegischen Ausdruck für das Meer: *Blaamyren Blaumoor*. (Dagegen heisst es in einem Vers des *Eyvindr Skáldaspillir* nach mehreren Handschriften *blámœrr*.)

3) Korm. s. K. 26, S. 238.

4) Hákon. s. góða in der *Heimskr*. K. 16.

5) Kern erklärt (*Revue Celtique* II, 165 f.) *Fensalir* auf sehr scharfsinnige Weise als »Säle der Frau«, aber diese Erklärung scheint nicht die genügende Begründung in der nordischen Sprache zu haben.

6) Die Namen der meisten Wohnungen von mythischen Wesen bilden Alliteration mit den Namen ihrer Bewohner. So: *Breidablik-Baldr*, *Þrúðheimr-Þórr*, *Ýdalir-Ullr*, *Sökkvabekkr-Sága*, *Þrymheimr-Þjazi*, *Himinbjörg-Heimdallr*, *Fólkvangr-Freyja*, *Nóatún-Njörðr*, *Víði-Víðarr*, *Glasivellir-Godmundr*, *Geirreðargardar-Geirreðr*, vgl. *Sigrún frá Sefafjöllum*, *Borghildr í Brálundi*.

7) Ich gehe hier nicht auf die Frage über das Verhältniss zwischen *Frigg í Fensglum* und *Sága*, die in *Sökkvabekkr* wohnt, ein. Die Worte 'í Fensglum' darf man gewiss nicht als Umschreibung für 'í himnum' ansehen, entsprechend den *kenningar*, wie *foldsalir* = *himnar* u. ä., denn í himnum wäre eine zu wenig charakteristische Bezeichnung für *Friggs* Aufenthaltsort, und zudem wäre eine solche *kenning* für die *Völuspá* zu künstlich.

8) *Völuspá* cod. R. Str. 34. Dazu wird Sn. E. I, 172 (G. 40) erzählt, dass *Loki* nach *Fensalir* geht, als er der *Frigg* entlocken will, wie *Baldr* verwundet werden kann.

muss Frigg in ihrer Eigenschaft als Baldrs Mutter an die Stelle der Thetis getreten sein.

In der Odyssee¹⁾ schildert Agamemnon in der Unterwelt bei der Unterredung mit Thetis's Sohn die Trauer über Achilles's Tod mit folgenden Worten:

πολλὰ δέ σ' ἀμφίς
δάκρυα θερμὰ χέον Δαναοί, κείροντό τε χαίτας,
μήτηρ δ' ἐξ ἁλὸς ἦλθε σὺν ἀθανάτης ἀλήσιν
ἀγγελίης αἴουσα· βοή δ' ἐπὶ πόντον ὀρώρει
θεσπεσίη, ὑπὸ δὲ τρόμος ἔλλαβε πάντας Ἀχαιοῦς.

Frigg hat also wohl ursprünglich nur als Baldrs Mutter í Fensqlum gewohnt, wie Thetis ἐν βένθεσσιν ἁλός.²⁾

Nach Saxo's Erzählung sieht Baldr im Traume Hel, welche ihm verkündet, dass sie ihn umarmen wird.⁴⁾ Also fuhr Baldr schon nach der ursprünglicheren, auf der Achillessage beruhenden und von Vorstellungen von Christus unberührten Sage zu Hel. Dieser Zug hat wohl einen der Punkte gebildet, die Anlass zur Verschmelzung der Baldrsage mit der Erzählung von Christus geben konnten, aber er ist vielleicht durch diese Verschmelzung stärker hervorgehoben worden.

Baldr wurde gerächt.⁵⁾ Der Ase, der den Hqðr tötet, heisst in den von den Isländern bewahrten mythischen Gedichten Váli.¹⁾ Dass der Vokal der ersten Silbe lang ist geht hervor 1) aus dem Vers Váli, Áli in der Snorraedda I, 554, wo die erste Silbe nach den Gesetzen des Versmasses lang sein muss, wie Sievers²⁾ gesehen hat. 2) Aus der Schreibung vaala im Cod. Worm. der Sn. E. I, 120

1) Od. XXIV 45—49.

2) Ilias I, 358.

3) [v. V. gestrichen.] 4) S. o. S. 123 f.

5) Willkürlich behauptet Wiborg (Nordens Mythologi S 137. 267), dass es nur eine Prophezeiung sei, dass Baldrs Rächer komme. Diess widerstreitet geradezu den Worten nicht allein in der Vqluspá Cod. R. Str. 33, 34, sondern auch in den Hyndlul. 29.

S. 207. 1) Vafpr. 51; Hyndl. 29. In der Vegt. 11 muss Vála (was mit vestrsqlum alliteriert) gestanden sein, der Name fehlt aber hier in der einzigen Handschrift.

2) Beiträge zur Skaldenmetrik in Paul-Braune's Beiträgen VI, 286.

(Gylf. K. 36).³⁾ 3) Aus der Schreibung voli im Cod. Reg. Sn. E. I, 554. 4) Hiefür spricht auch der Umstand, dass der Gott in der Sn. E. I, 102 (Gylf. K. 30) Váli eða Áli genannt wird. Da Áli ein sonst gebräuchlicher Name ist, während Ali nicht nachgewiesen werden kann, so ist es wahrscheinlich, dass Áli mit langem Vokal die richtige Form auch für den Namen von Baldrs Rächer ist. Dann aber fordert der Reim auch Váli mit langem Vokal. Ich halte es jedoch für möglich, dass Váli als Name von Baldrs Rächer nicht immer mit langem a angesprochen wurde, sondern bisweilen auch mit kurzem. Hiefür kann der Umstand geltend gemacht werden, dass ein Isländer den Namen Valland von Óðins Sohn »uale« ableitet.⁴⁾

S. 208. Die Form mit á zeigt, dass alle die bisher gegebenen etymologischen Erklärungen von Váli als Namen von Baldrs Rächer falsch sind.¹⁾ Diese Form beweist, dass der Name vielmehr in Verbindung mit dem Volksnamen Valir steht, der sowohl mit

3) Vafpr. 51 scheint Cod. R. der Sæmund. E. váli mit einem Strich über dem a zu haben, doch diess beweist jedenfalls nichts.

4) Sn. E. II, 636. Der Name des Gottes kann mit dem Mannsnamen Vali zusammenfallen, der auf Island und in Norwegen gebraucht wurde, und der von den Isländern mit kurzem Vokal geschrieben wird. Vali enn sterki hiess Haralds Hárfagri's Dienstmann, der auf die Sudreyjar zog und dessen Söhne nach Island kamen: Landn. 2, 6 (Isl. ss.² I, 80 ff.). Vali, der Sohn des Landnámsmanns Loðmundr enn gamli von Vǫrs: Landn. 4, 11 und 4, 13 (ebd. I, 266, 273). Vali á Valastǫðum in der Kormakssaga. Der Name kommt in Norwegen noch im 14. Jahrhundert vor: Dipl. Norv. II, Nr. 359 (anno 1360) und Nr. 399 (anno 1367—68), sowie in Aslak Bolts Jordebog S. 104; an diesen drei Stellen als Name eines Domherrn in Hamar, Dipl. Norv. III, Nr. 218 (Hedemarken, anno 1343), als Beiname eines Norwegers unter König Sverrir Fms. VIII, 138, 163. In der Vǫluspá 13 (Bugges Ausg.) geben alle drei Handschriften der Snorraedda Vali als Zwergnamen, Cod. R. der Sæm. E. und die Hauksbók aber haben Nali.

S. 208. 1) Keyser (Samlede Afhandl. S. 288) bringt Vali in Verbindung mit velja und übersetzt es mit *Wähler*. Wiborg (Nordens Mythologi S. 133) u. Aa. übersetzen Vali mit *Auserwählter*. Weinhold (Haupts Z. f. d. A. VII. 58) erklärt Vali als *Gott des Walplatzes* von valr. Müllenhoff (Nordalbingische Studien I, 11) verbindet Vali mit as. welo *Reichtum*. Mehrere andere noch weiter abliegende Erklärungen kann ich hier übergehen.

langem als mit kurzem a vorkommt,²⁾ und dass er dem alten deutschen Mannsnamen Walaho entspricht.³⁾ Der Name von Baldrs Rächer Váli bedeutet also *der Mann von welscher Abkunft*, womit es wohl übereinstimmt, dass seine Mutter Rindr, die schwerlich zu der ursprünglichen Gemeinschaft der Asen gehörte, ihn í Vestrsölum gebiert.⁴⁾ Ob die Nordleute beim Namen Váli *der welsche Mann* ursprünglich an 'Valland', das nordwestliche Frankreich, gedacht haben (für dessen Einwohner, die Wallonen, der Name Valir im Altisländischen sonst gebraucht wird), oder an Wales (dessen Einwohner von den Engländern Walas genannt wurden), macht hier keinen wesentlichen Unterschied in Hinsicht des aus dem Namen Váli im Folgenden gezogenen Schlusses. Ich muss nachdrücklich hervorheben, dass dieser Name — ganz abgesehen von allen Combinationen mit fremden Sagengeschichten — von grosser Bedeutung für die Bestimmung der Zeit ist, in welcher der von den Isländern bewahrte Baldrmythus entstanden ist. Im Norden konnte der Mythos, dass Baldr von Váli, dem Welschen, gerächt wurde, welcher í Vestrsölum geboren wird, unmöglich vor einer Zeit sich ausbilden, in welcher Nordleute stetig im Westen

s. 209.

2) *Gen. pl.* Vala mit kurzem a Sigurdarkv. 66; Sturla in der Hák. s. Hákonars. K. 232 (Fms. IX, 514). Ebenso wohl Völum mit kurzem Vokal Herv. s. S. 346 (Bugges Ausgabe, wo Kear zweisilbig gelesen werden muss, wie Völund. 15 Kears). Dagegen *gen. pl.* Vála mit langem a Hyndl. 9, vgl. Sievers in Paul-Braunes Beiträgen VI, 303, und in der Gautr. s. (Fas. III, 31). Die Länge des Vokales lässt sich daraus erklären, dass h nach l ausgefallen ist; vgl. *ags.* Wealh, *ahd.* Walah. Gewöhnlich bleibt im An. der Vokal kurz vor l und r, wo diese für lh und rh eingetreten sind; bisweilen wurde jedoch der Vokal verlängert. So fýris bei Arnórr in der Magn. s. góð. in der Heimskr. K. 20, aber fyri in der s. Inga ok brœðra hans K. 20, eine Form, welche auch neuere nordische Dialekte voraussetzen; Rietz (Dialekt-Lexikon S. 172) gibt jedoch für 'Föhre' aus Gotland neben fyr die Form fäur, welche alten langen Vokal voraussetzt. Svíri vgl. meine Ausgabe der Sæmund. Edda S. 1, auch im Färöischen mit langem Vokal = *ags.* sweora. Hieher gehört wohl auch líri. Ursprünglich muss langer und kurzer Vokal im An. vor l und r, die statt älteren lh und rh eingetreten sind, nach einer bestimmten Regel gewechselt haben; aber ich will hier keine Vermutung darüber vorbringen, welches diese Regel gewesen sei.

3) Ein Mann, der im Cod. Lauresh. Nr. 49 (anno 888) Walaho genannt wird, heisst Nr. 43 (anno 882) Walo (Stark: Kosenamen der Germanen S. 46).

4) [Oben in den Text eingeschaltet.]

unter Wallonen oder Walisern verkehrten und wohl sogar Ehen mit Frauen welscher Herkunft eingingen. Der Name Váli enthält also — ganz abgesehen von allen Combinationen des Baldrmythus mit der Achillessage und mit Erzählungen von Christus — einen Beweis dafür, dass der Baldrmythus in der Form, in welcher er den Verfassern von *Vegtamskviða*, *Vafþrúðnismál*, *Hyndluljóð*, *Gylfaginning*, *Skáldskaparmál* bekannt war, nicht früher als tief im 9. Jahrhundert entstand.

Der Name von Baldrs Rächer hat in isländischen Quellen auch eine andere Form. Jener wird, wie bereits erwähnt, in der Sn. E. I, 102 (Gylf. K. 30) Váli eða Áli genannt. Auch in dem Stück, das als Epilog zur *Gylfaginning* gedruckt ist, wird der Rächer des Bruders Áli genannt. Es ist gewiss nicht richtig, wenn Váli, Áli in dem Vers Sn. E. I, 554 neben einander als zwei verschiedene Söhne Óðins genannt werden. Hier schreibt Cod. R. qli, Cod. 748 áli, welche Schreibungen die Ansicht bestätigen, dass der Vokal der ersten Silbe lang ist.¹⁾ Es kommt Qli, Óli, Áli als ächt nordischer Mannsname vor, der dem *ags.* Onela, *ahd.* Anulo, Analo entspricht. Aber dieser Name kann nicht durch rein lautliche Veränderung zu Váli werden, ebenso wenig wie umgekehrt der ächt nordische Name Váli oder Vali, *der Welsche*, durch Lautübergang zu Áli werden kann. Auf der anderen Seite ist keine Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass gar keine sprachliche Verbindung zwischen Váli und Áli als Namen derselben mythischen Person bestehen sollte.²⁾ Die einzige Auffassung, die diese Schwierigkeit lösen zu können scheint, ist die, wornach wir hier durch Volksetymologie bewirkte Veränderungen vor uns haben. Wir kommen hiedurch zu der Vermutung, dass Váli und Áli als Name für Baldrs Rächer zwei durch verschiedene

s. 210. Umdeutung entstandene Veränderungen ein und desselben fremden Namens sind.

Um diesen fremden Namen finden zu können, müssen wir uns zuerst zu dem Namen wenden, den die Mutter von Baldrs

1) Simrock: Handb. d. d. Myth.⁵ 291 schreibt unrichtig Ali und leitet den Namen fälschlich von ala ab.

2) Auch als Name von Loki's Sohn hat Váli die Nebenform Áli.

Rächer in den isländischen Quellen trägt. Dieser ist Rindr.¹⁾ Bei Saxo hat Baldrs Rächer, der bei ihm Bous heisst, gleichfalls Rinda zur Mutter. Ich habe oben versucht zu zeigen, dass Saxos Erzählung vom Kampf zwischen Bous und Hotherus, in welchem beide tödtlich verwundet werden, auf des Dares Erzählung vom Kampf zwischen Ajax und Paris zurückweise.²⁾ Ferner habe ich darzuthun versucht, dass Bous der Name von Balderus's Rächer in der dänischen Sage eine irrtümliche Uebersetzung des Namens Ajax sei, den die Nordleute von Iren oder Gaelen hörten.³⁾ Endlich habe ich im Namen Rinda Rhene wiedergefunden, den Namen der Mutter des lokrischen Ajax.⁴⁾ Da Baldrs Rächer nun auch in der isländischen Sage Rindr zur Mutter hat, so weist diese Sage, wie die bei Saxo, auf einen Bericht aus der Trojasage zurück, in welchem Ajax des Oileus Sohn in Folge Missverstehens der Erzählung des Dares zum Ueberwinder des Paris gemacht war. In Uebereinstimmung hiemit glaube ich nun, dass sowohl Váli als Áli als Name von Hqðrs Erleger durch Umdeutung aus Oileus, Ajax's Beinamen entstand.

Der lokrische Held war Oileus's Sohn, Dares aber braucht die Form Ajax Oileus, *acc.* Ajacem Oileum.⁵⁾ Nun hat bei Dares Kap. 13 die Münchener Handschrift aus dem 10. Jahrhundert *oleum* statt *oileum*. Ebenso hat in des Servius Kommentar zu Aen. I, 41 der Cod. Bernensis 363 (sec. IX), der von einem Ir-S. 211.länder geschrieben ist, und Cod. Lips. (sec. X) zwei mal im Geni-

1) Rindr ist bewahrt in der Vegtamskv. 11; Sn. E. I, 120 (Gylf. Kap. 36); in der versificierten Aufzählung von ásynja heiti Sn. E. I, 556 (wo cod. 757 rinnd hat); *gen.* Rindar Sn. E. 102 (Gylf. Kap. 30); Sn. E. 266 (Sk. Kap. 12), 304 (Kap. 19), 320 (Kap. 24); in einem Verse des Kormakr Sn. E. I, 236 (Sk. Kap. 2); *acc.* Rindi Kormakss. Kap. 3 S. 16; *dat.* Rindi ebd. 24 S. 226. Stellen aus späteren Skaldenliedern übergehe ich.

2) Oben S. 126 [131].

3) Oben S. 127 [132].

4) Oben S. 130 f. [136].

5) Ajacem Oileum Dares Kap. 13; Ajax Oileus ebd. Kap. 14; vgl. Oileus Ajax Dictys I, 17, Ajax Oileus bei Hygin fab. 114 S. 101 ed. Schmidt; Acerrimus Ajax] Oileus sine dubio: Comment. ap. Serv. in Verg. Aen. II, 414. Vgl. Auctores Myth. Lat. ed. v. Staveren S. 156. In der Verbindung Ajax Oileus ist Oileus eigentlich eine griechische Genitivform (*Οἰλέως*).

tiv olei; eine Handschrift in Karlsruhe (sec. IX) oli.¹⁾ Endlich findet sich in der irischen Bearbeitung des Dares die Schreibung Ajax mac Olei.²⁾

Oleus liegt der altisländischen Form óli so nahe als überhaupt möglich; denn sowohl die Endung -eus als -ius können sonst im An. durch -i, *gen.* -a wiedergegeben werden. So Partalopi, *gen.* Partalopa aus *lat.* Partonopeus; in þjazi, *gen.* þjaza ist, wie ich ein anderesmal zu zeigen versuchen werde, Thesseus (irische Schreibung für Theseus) und Thestius zusammen verschmolzen. Die lateinische Endung -arius wird im An. durch -ari wiedergegeben, z. B. kursari = einem *lat.* *cursarius.

In der Form Váli hat sich v auf dieselbe Art entwickelt, wie in Romwalus, Reumwalus, wie in einer altenglischen Runenschrift statt Romulus, Remulus³⁾ zu lesen ist. Auch hier ist Volksetymologie mit im Spiel; vgl. Rûmwalum im Wîðsîð v. 69.

Man konnte bisher keinen Grund dafür nachweisen, dass der Sohn der Rindr in den zwei nordischen Hauptformen der Baldrsage ganz verschiedene Namen trägt. Ich glaube nun gezeigt zu haben, dass Bous den Namen Ajax, Váli oder Áli aber den Beinamen des Ajax Oleus, Oileus wiedergibt. Wenn Baldrs Rächer in einer Quelle Bous heisst, in anderen Váli oder Áli, ist diess also auf dieselbe Weise aufzufassen, als wenn eine Person bald mit ihrem eigentlichen Namen, bald mit ihrem Zunamen genannt wird. So Klaufi und Beggvir (Landn. 3, 13 Ísl. ss.² I, 208; S. 212. Svarfd. s. Kap. 12, 15, 19, wo Baugju in Beggvi, böggvir in Beggvir zu ändern ist), Blindr (Fas. II, 376—380) und Bolvisus (Saxo S. 340—43), Biarco (Saxo S. 86 ff.) und Bôðvarr (Fas. I, 53 ff., für bôðvar-Bjarki); u. s. w., u. s. w.

Oben habe ich versucht zu beweisen, dass in Saxos Erzählung von dem Töter des Hotherus, dem Rächer des Balderus,

1) S. Servii Comment. rec. Thilo et Hagen.

2) O'Curry Manners and Customs III, 333 nach der Aufzeichnung in The Book of Ballymote.

3) Stephens: Oldnothern Runic Monuments 474. Auch sonst ist v in Wortformen hinzugefügt, welche durch Volksetymologie entstanden. Tanakvísl aus Tanais; *ags.* swiftele(a)res = subtalares in Ælfr. gl.; vgl. Svíþjóð en kalda aus Sithia, Scythia.

Pyrrhus oder Neoptolemus, der Sohn und Rächer des Achilles, mit Ajax, dem Erleger des Paris zu einer Person ¹⁾ verschmolzen ist. Dieselbe Verschmelzung muss nach meiner Meinung bei der isländischen Form der Sage vorausgesetzt werden. Auch die Sage von Váli oder Áli hat Züge aus der Erzählung von Neoptolemus aufgenommen. Diess ist schon aus folgendem Grunde wahrscheinlich.

Die Erzählung bei Saxo, dass Rindas Sohn gezeugt wird, indem der Vater als junges Mädchen verkleidet ist, hat, wie ich zu zeigen versuchte, ihren Ursprung in der Erzählung von der Geburt des Neoptolemus. Dass aber die Isländer eine Sage von Óðins Buhlen um Rindr kannten, die mit der bei Saxo erzählten nahe übereinstimmte, muss aus Kormaks Worten: *seið Yggr til Rindar* ²⁾ geschlossen werden. Und dass sie insbesondere den Zug kannten, dass Óðinn als Weib zu Rindr kam, habe ich oben ³⁾ nach Lokis Worten zu Óðinn (Lokas. 138) angenommen, wo ich vermutete, dass es heissen müsse:

Vitku líki
fórt verþjóð yfir,
ok hugðak þat args aðal.

Auch ein anderes Motiv im Mythos von Váli dürfte vielleicht Einwirkung der Erzählung von Neoptolemus verraten. In der Völuspá und der Vegtamskviða heisst es, dass Váli eine Nacht alt in den Kampf ging und dass er weder seine Hände wusch, noch sein Haupthaar kämmte, bis er Baldrs Feind auf den Scheiterhaufen brachte (d. i. bis er Hqðr fällte, so dass er auf den S. 213. Scheiterhaufen gelegt wurde) ¹⁾.

1) S. 133—135 [138—141].

2) Sn. E. I, 236 (Sk. 2). Die Worte im Grógaldr 6 sind zu unsicher, um aus ihnen etwas mit Sicherheit schliessen zu dürfen. Auf eine Untersuchung von Hávamál Str. 96—102 gehe ich hier nicht ein.

3) S. 138 [144].

S. 213. 1) Völuspá cod. Reg. 33, 34:

Baldrs bródir vas
of borinn snemma,
sá nam Óðins sonr
einnættir vega.

Während Bous bei Saxo, als er mit Hotherus kämpft in frühester Jugend steht, aber doch erwachsen ist,²⁾ geht Váli also nur eine Nacht alt gegen den Mörder seines Vaters in den Kampf. Ich vermute, dass dieses Motiv den Worten des Servius über Neoptolemus entstammt. In seinem Kommentar zu Aeneis II, 13 heisst es: Pyrrhus admodum puer evocatus (eine Handschrift hat ductus) ad bellum est, worauf einige Handschriften hinzufügen: unde dictus est Neoptolemus νέος εἰς πόλεμον. Zu Aeneis II, 263: Neoptolemus quia ad bellum ductus est puer. Die Worte, Pyrrhus sei zu dem Krieg berufen worden admodum puer, konnten leicht missverstanden werden, als »während er noch ein kleines Kind war«. Diese Auffassung wurde nach meiner Meinung dadurch begünstigt, dass man aus einer anderen märchenhaften Erzählung ein entsprechendes Motiv kannte.

S. 214. Dass ein Held in voller Kraft zur Welt kommt und vollständig gerüstet zum Kampf, oder dass er gleich nach der Geburt kämpft und seinen Feind erlegt, ist ein Motiv, das uns oftmals in märchenhaften und mythischen Erzählungen und Gedichten der verschiedensten Völker begegnet.¹⁾ Ich will hier beispiels-

þo hann æva hendr
né hqfud kembdi,
ádr á bál um bar
Baldrs andskota.

(snemma bedeutet hier wohl nicht 'frühe am Tag', sondern 'eben erst' d. i. ganz kurz zuvor, ehe er Hqdr tötete.) Ich finde es mit Jessen u. Aa. wahrscheinlich, dass der Verfasser der Vegtamskv. diese Zeilen gekannt hat und nach ihm die Vqlva prophezeien liess:

sá mun Óðins sonr
einnætr vega:
hqnd um þvær[a]
né hqfud kembir,
ádr á bál um berr
Baldrs andskota.

Umgekehrt meinte N. M. Petersen, dass sie ursprünglich der Vegtamskvíða angehörten und hieraus irrtümlich in die Vqluspá übertragen wurden, und Sv. Grundtvig nimmt an, dass beide Gedichte die Verse aus derselben älteren Quelle entnahmen.

2) Saxo nennt ihn juvenis S. 132.

S. 214. 1) Mehrere Beispiele sind in Sv. Grundtvigs Ausgabe der D. Folkeviser I, 214. II, 407, 645. III, 782 angeführt.

halber nur den einen Mythos anführen, dass Apollo sogleich nach der Geburt den Drachen Python tötet und damit seine Mutter rächt.²⁾ Dadurch also, dass die Phantasie von einer solchen Erzählung befruchtet war, konnten, wie ich glaube, die Worte des römischen Grammatikers, dass Neoptolemus admodum puer ductus ad bellum est, zu dem nordischen Sagenzug werden, dass Váli eine Nacht alt in den Kampf zog. Auch ein anderes Moment hat bestimmenden Einfluss auf die Schöpfung dieses mythischen Zuges gehabt. Vális einzige Bestimmung und That ist Baldr zu rächen durch Tötung seines Mörders, und für das Rechtsbewusstsein der Alten war es von Wichtigkeit, dass die Rache ohne Aufschub so schnell vollzogen wurde, als sie sicher vollzogen werden konnte. Desshalb liessen sie Váli erst eine Nacht alt den Hqðr töten.

Váli wäscht seine Hände nicht und kämmt sein Haupt nicht, bis er Baldrs Mörder auf den Scheiterhaufen gebracht hat. Diess ist das äussere Zeichen dafür, dass die Rache alle seine Gedanken beschäftigt und auf ihm als eine Pflicht ruht, die mit Beiseitsetzung von allem Anderen zuerst erfüllt werden muss. Dieser Zug der Sage gründet sich auf eine uralte germanische Sitte, die gewöhnlich in der Form erscheint, dass ein Mann das Gelübde ablegt, sein Haar nicht zu schneiden oder zu kämmen, bis er eine Pflicht erfüllt hat, namentlich eine Pflicht der Rache. So gelobt König Haraldr Schönhaar, sein Haar nicht schneiden oder kämmen zu lassen, bis er allein König von Norwegen sei.³⁾ Tacitus erzählt: »Ein Brauch, der bei anderen germanischen Stämmen nur selten ist und von einzelnen tapferen Leuten beobachtet wird, ist bei den Chatten allgemein. Er besteht darin, dass sie, sobald sie einen Bart bekommen, diesen wie das Haupthaar wachsen lassen und dieses Abzeichen nicht beseitigen, zu dem sie sich aus Tapferkeit durch ein Gelübde verpflichteten, bis sie einen Feind erlegt haben. Ueber Blut und Beute nehmen sie das Haar von der Stirne weg; dann erst glauben sie bezahlt zu haben, was sie für ihre Geburt schuldeten, und ihres Vaterlandes und ihrer Eltern würdig zu sein. Feige und unkrie-

S. 215.

2) Mythogr. Vatic. 1, 37: [Latona] Apollinem peperit; qui statim occiso Pythone ultus est matris injuriam. Mythogr. Vatic. II, 17. Serv. in Verg. Aen. III, 73.

3) Vgl. hierüber besonders Munch: Norske Folks Historie a S. 462—66.

gerische Männer behalten das struppige Aussehen.«¹⁾ Ebenso erzählt Tacitus von dem Bataver Civilis, dass er in Folge eines dem barbarischen Brauch entsprechenden Gelübdes, das er abgelegt hatte, als er den Krieg gegen die Römer begann, sein langes Haar, das eine goldgelbe Farbe bekommen hatte, ungeschnitten trug, bis die römischen Legionen niedergehauen waren.²⁾ Und endlich berichtet Paulus Diaconus 3, 7 von 6000 Sachsen, welche das Gelübde ablegten ihren Bart und Haupthaar nicht zu scheeren, bis sie an ihren schwäbischen Feinden Rache genommen hätten.³⁾

Ein ähnlicher Brauch kam auch bei anderen Völkern vor. In dem lateinischen Roman Apollonius von Tyrus, der im 6. Jahrhundert aus einem jetzt verlorenen griechischen Original übersetzt zu sein scheint, schwört Apollonius, Bart, Haupthaar und Nägel nicht eher abschneiden lassen zu wollen, als bis er seine Tochter verheiratet habe.⁴⁾ Diodor erzählt, Osiris habe, als er aus Aegypten zu einem Kriegszug aufbrach, den Göttern gelobt, sein Haupthaar wachsen zu lassen, bis er zurückkomme. Desshalb ist es, sagt Diodor, immer noch Brauch, wenn man eine Reise unternimmt, sein Haar nicht schneiden zu lassen, bis die Reise beendet ist.

Hiernach ist es einleuchtend, dass jenes Motiv, dass Váli seine Hände nicht wusch und sein Haupt nicht kämmte, bis er Baldrs Mörder auf den Scheiterhaufen brachte, leicht selbständig von den
s. 216. Nordleuten hinzugedichtet sein kann, um dadurch hervorzuheben, dass der Rachegedanke ihn ganz und gar erfüllte.

Wenn ich aber mit der oben ausgesprochenen Ansicht Recht habe, dass des Servius Angaben über Neoptolemus eine der Quellen sind, aus denen der Mythos von Váli mittelbar geflossen ist, so kann der äussere Anlass dazu, dass das Motiv vom umgekämmten Haar hier hinzugedichtet wurde, der gewesen sein, dass des Neoptolemus Haar bei Servius II, 263 als für ihn bezeichnend hervor-

1) German. 31.

2) Hist. IV 61.

3) Diese Stellen sind gesammelt von Grimm: Kindermärchen III, 188; Gesch. d. d. Sprache 571 und Simrock, Handbuch d. d. Mythol.⁵ 80.

4) C. Hofmann Sitzungsber. der Münchener Akademie 1871 S. 439.

5) I, 18.

gehoben wird. Unmittelbar nach Neoptolemus quia — puer heisst es: Pyrrhus vero a capillorum qualitate vocitatus est.¹⁾

Rindr gebiert den Váli í Vestrsöllum,²⁾ in den Westsälen. Auch dieser Zug dürfte wohl seine Erklärung in der Erzählung von Neoptolemus finden, der auf der Insel Scyrus geboren war.

Die angeführte Stelle bei Servius fährt fort: Achillis et Deidamiae filius, Pelei et Thetidos nepos ex patre, ex matre vero Lycomedis, regis Scyriae insulae. Statt Scyriae hat eine Handschrift in Hamburg aus dem 11. Jahrhundert sciriae und eine Münchener Handschrift aus dem 11. Jahrhundert Syriae. Diese Schreibung gründet sich wohl nicht auf ein Missverständniss seitens des Schreibers, sondern hat ihren Grund in der mittelalterlichen Aussprache von sci, scy und hat Seitenstücke an anderen Stellen. So findet sich sithia statt scithia, Scythia geschrieben,³⁾ und an diese Form Sithia schliesst sich der altnordische Name Svíþjóð en kalda. Ich vermute also, dass die Nordleute von den Iren den Ort, wo Neoptolemus geboren wurde, Sirius oder Insel Siria nennen hörten. Bei diesem Namen dachten die Nordleute nach meiner kühnen Vermutung an das *irische* síar, jetzt sír ausgesprochen, *Westen*, ein Wort, S. 217. das sich u. a. im Namen der irischen Insel inissíar (in englischer Form Inisheer), d. i. westliche Insel,¹⁾ findet. Und desshalb liess der norroene Dichter den Váli »in den Westsälen« geboren werden.

1) v. Hahn (Sagwiss. Stud. 389) erinnert bei diesem Zug, dass Váli seine Hände nicht wäscht und sein Haar nicht kämmt, bis er Baldrs Mörder auf den Scheiterhaufen gebracht hat, an des Achilles Erklärung Il. 19, 209 f., dass er keine Nahrung zu sich nehmen wolle, bis er Patroklos gerächt habe, und an Achilles's Worte Il. 23, 44—46:

οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἄσσον ἰκέσθαι
πρὶν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πρὸ σῆμά τε χεῖναι
χεῖρασθαι τε κόμην.

2) Vegtamskv. 11.

3) Ant. Russes II, 440; Stjórn 82; Vetus Cron Svec. pros. (Scr. r. Svec. I, 249): sithia som ær swidia. Vgl. Sichéus statt Scythaeus in Ælfreds Orosius III, 11, 4 (S. 368 Thorpe).

S. 217. 1) S. Joyce: Irish Names of Places. Second Series. S. 423 f. Im Speculum regale wird der irische Name Ciaran durch Kiranus wiedergegeben (i = air. ia).

Ich habe oben ²⁾ bewiesen, dass solche irrtümliche Uebersetzungen fremder Namen bei den Nordleuten sehr gewöhnlich sind. Aber hier wie sonst dürfen wir keine gedankenlose Uebertragung annehmen, sondern müssen freie Benützung vorgefundener Elemente als Glieder eines neugeschaffenen Ganzen voraussetzen. Dass Baldrs Rächer í vestrsölum geboren wird, stimmt, wie oben erwähnt, gut damit überein, dass sein Name »Mann von Welschland« bedeutet.³⁾ Die in der Vegtamskviða auftretende Form der Sage weicht teilweise von der Darstellung der Snorraedda ab. Die Götter halten nach dem genannten Gedicht Rat, um ausfindig zu machen, was Baldrs schlimme Träume bedeuten, und Óðinn reitet sodann in die Unterwelt, um eine Völva zu befragen: sie prophezeit Baldrs Tod, nennt seinen Mörder und seinen Rächer. Auch in der Snorraedda ⁴⁾ wird erzählt, dass die Götter sich beraten, weil Baldr träumt, dass seinem Leben Gefahr drohe. Aber hier heisst es, dass man, um die Gefahr abzuwenden, alle Wesen vereidigen will, den Baldr zu verschonen. Von diesem Zug und von dem mit ihm in Zusammenhang Stehenden findet sich in dem Gedicht keine Andeutung.

s. 218. Die in der Vegtamskviða behandelte Sage steht sicher in Verbindung mit Saxos Erzählung (S. 126), dass Othinus nach des Balderus Tod alle wahrsagekundigen Männer befragt, wie Balderus gerächt werden soll, worauf der Finne Rostiophus verkündet, dass Rindr dem Othinus einen Sohn gebären werde, der seinen Bruder rächen solle. In beiden Dichtungen befragt Óðinn ein wahrsagen- des Wesen, wer den Baldr rächen solle, und in beiden Dichtungen erhält er eine Antwort, in der Rinds Sohn genannt wird. Aber daraus, dass die Anfrage in der Vegtamskviða bei Baldrs Lebzeiten erfolgt, während sie bei Saxo nach Baldrs Tod fällt, folgt die Verschiedenheit, dass in der Vegt. zuerst über Baldrs Tod und Mörder angefragt und Aufschluss erteilt wird, während Othinus bei Saxo sich nur über die Rache für ihn mit den Wahrsagern berät. Ich habe oben darauf hingewiesen, dass Saxos Erzählung hier in Verbindung mit dem Bericht bei Dares Phrygius steht,

2) S. 127—129 [132—135].

3) [Hier vom Verf. gestrichen].

4) Sn. E. I, 172 (G. 49).

dass die Griechen nach des Achilles Tod die Götter befragen, wie er gerächt werden solle.¹⁾ Es zeigt sich also, dass Saxo hier wie in vielen anderen Zügen die ursprünglichere Sagenform bewahrt hat, während wir in der von den Isländern bewahrten Sagenform vielmehr eine selbstständige Dichtung haben, die in ihrer Entwicklung sich nur wenig an die in der ursprünglichen Sage gegebenen Motive hielt.

Váli hat in der isländischen Sage keine andere Bedeutung als die, Baldrs Rächer zu sein;²⁾ als solcher ist er aus der ursprünglichen, mehr epischen Gestalt festgehalten und später, als die ethischen Motive stärker betont wurden, nachdrücklicher hervorgehoben worden, da es das Rechtsbewusstsein der Nordleute forderte, dass die Ermordung des Unschuldigen gerächt würde. Diese seine Bedeutung tritt auch in den Worten zu Tage: Víðarr und Váli bewohnen der Götter Behausung, wenn Surts Lohen verlöschen.³⁾ Die nordische Dichtung hat ihn hier mit Víðarr zusammengestellt, weil er Baldrs Rächer ist, wie Víðarr der des Óðinn.⁴⁾

Mehrere Eigentümlichkeiten an der Schilderung von Baldrs Tod in der Gylfaginning und namentlich an dem folgenden Abschnitt, der von seinem Begräbniss handelt, zeigen nach meiner Meinung, dass auch Züge, die aus der griechischen Sage von Patroklos stammen, hier auf den nordischen Baldr übergingen. S. 219. Diese Erkenntniss danke ich J. G. von Hahn, der in seinen Sagwissenschaftlichen Studien S. 382—86 Patroklos mit Baldr verglich, während er nur bei einem einzelnen Zug die Ueberein-

1) Dares Kap. 35.

2) Nur insofern kann Váli ein »Bild des sittlichen Willens« genannt werden; ich finde in den Schriften der Alten durchaus keinen Anhaltspunkt für die Ansicht, dass sie in ihm »die lichtere Jahreszeit« erblickten. Ebenso ist es eitel Phantasie, wenn Müllenhoff (Schmidts Zeitschr. f. d. Geschichtsw. VII. 436) sagt, dass Váli den Hqðr »zur Zeit der Wintersonnenwende« töte.

3) Vafpr. 57.

4) Ich gehe hier nicht auf eine Untersuchung über Válskjálf oder Valaskjálf ein.

stimmung zwischen der Achillessage und der Baldrsage sah. v. Hahns Auffassung des Sachverhaltes ist jedoch, wie oben angedeutet, vollkommen verschieden von der meinigen, indem er die Aehnlichkeiten aus Urverwandschaft erklärt.

Die Verbindung zwischen Patroklos und Baldr scheint nur für die isländische Sage zu gelten. Ich finde bei Saxo nicht wie in der Gylfaginning Spuren davon, dass die Erzählung von Patroklos Elemente für die Bildung der Baldrsage abgegeben hat.

Dass Patroklos mit Achilles zu einer Person verschmelzen konnte, in einer von der Quelle so weit entfernten Tradition wie der isländischen Baldrsage, ist natürlich. Ihr Stammvater war der gleiche. Sie waren im Leben vereint, und Apollo wirkte beim Tode beider mit.¹⁾ Des Achilles Rüstung bedeckte Patroklos als er fiel, und ihre Asche wurde in dieselbe Urne gelegt. Wir werden also begreifen, dass die isländische Sage Züge von Patroklos auf Achilles, der bei den Nordleuten Baldr geworden war, übertragen konnte.

v. Hahn macht zuerst darauf aufmerksam, dass die Ilias den Patroklos als herzensgut, mild und von allen geliebt²⁾ schildert, gerade wie die Edda den Baldr schildert. Diese Uebereinstimmung ist jedoch allzu wenig charakteristisch, um irgend etwas beweisen zu können. Aber in der Erzählung von Baldrs Verbrennung, die in der Snorraedda ein eigenes Glied des Mythos bildet, haben wir Züge, welche deutlicher auf die Patroklussage zurückweisen.

s. 220. In der Gylfaginning³⁾ wird erzählt: »die Asen nahmen Baldrs Leichnam und brachten ihn zum Meer. Hringhorni hiess Baldrs Schiff, das grösste aller Schiffe. Die Götter wollten es hinausstossen und Baldr auf ihm verbrennen, aber sie konnten es nicht von der Stelle bringen. Da sandte man Botschaft in die Riesenwelt nach einem Riesenweibe, Hyrrokkin. Sie kommt auf einem

1) Patroklos wird durch einen Speerstoss getötet. Es scheint möglich, dass dieser Umstand mit dem Speerstoss des Longinus zusammen bewirkt hat, dass Baldr durch das Mistelreiss durchbohrt wurde, welches sich in einen tödtlichen Speer wandelte.

2) Il. XVII, 670. XIX, 300. Vgl. Il. XXIII, 252, 280.

3) Sn. E. I, 176 (Gylf. Kap. 49).

Wolf reitend, mit einer Natter¹⁾ als Zügel. Nachdem sie von ihrem Pferd gesprungen, ruft Óðinn vier Berserker, damit die dieses hielten; aber sie vermögen das nicht eher, als bis sie es zum Fallen gebracht. Hyrrokkin ergriff das Schiff beim Vordersteven und stiess es mit dem ersten Ruck hinaus, so dass Feuer aus den Rollen brach [auf denen das Schiff lief] und alle Lande bebten. Da wurde þórr zornig und würde ihr den Kopf zerschmettert haben, wenn nicht alle Götter um Frieden für sie gebeten hätten.«

v. Hahn²⁾ hat hiemit wohl mit Recht einen Zug von der Verbrennung des Patroklos verglichen, der in der Ilias geschildert wird:³⁾ die Lohe wollte aus dem Scheiterhaufen des Patroklos nicht gleich aufflammen. Da bat Achilles, dass der Nordwind und der Westwind den Scheiterhaufen in Flammen blasen möchten mit heftigem Wehen, damit das Feuer alsbald die Leichen zu Asche verbrennen könne. Iris hörte seine Bitte und eilte mit der Botschaft zu den Windgottheiten:

τοὶ δ' ὀρέοντο

*ἡχῇ θεσπεσίῃ, νέφεα κλονέοντε πάροιθεν.
αἶψα δὲ πόντον ἱκανον ἀήμεναι, ὥρτο δὲ κύμα
πνοιῇ ὑπο λιγυρῇ. Τροίην δ' ἐρίβωλον ἰκέσθην,
ἐν δὲ πυρῇ πεσέτην, μέγα δ' ἴαχε θεσπιδαῆς πῦρ.
παννύχιοι δ' ἄρα τοί γε πυρῆς ἄμυδις φλόγ' ἔβαλλον,
φυσῶντες λιγέως.*

Hiemit steht nach meiner Ansicht das Motiv in der nordischen Dichtung in Verbindung. In beiden Dichtungen soll auf oder bei dem Meeresstrand eines Helden Leiche verbrannt werden, aber natürliche Hindernisse lassen die Verbrennung nicht auf die Art und Weise vor sich gehen, wie es das Herkommen fordert. Um diese Hindernisse aus dem Weg zu schaffen, wird in beiden Dichtungen Botschaft zu übermenschlichen Wesen geschickt. In der nordischen Erzählung in die Riesenwelt, die man sich im Norden

S. 221.

1) Richtiger mit Nattern. Vgl. die Upsalaedda (Sn. E. II, 288): vargar (Fehler für ormar) voro at tavnvm.

2) Sagw. Stud. S. 386.

3) Il. XXIII, 192—218.

denkt, bei Homer nordwärts in die Heimat der Winde, nach Thracien. In der nordischen Dichtung kommt Hyrrokkin zum Scheiterhaufen und bringt durch ihr gewaltiges Zugreifen die gewünschte Hilfe, wie Boreas und Zephyr bei Homer mit furchtbarer Kraft kommen und Hilfe bringen. Namentlich steht die nordische Darstellung mit den Worten þá gekk Hyrrokkin á framstafn nokkvans¹⁾ ok hratt fram í fyrsta viðbragði, svá at eldr hraut ór hlunnunum folgendem Iliasvers nahe:

ἐν δὲ πύρῃ πεσέτην, μέγα δ' ἴαχε θεσπιδὰς πῦρ.

Sowohl die nordische Mythologie, als die griechische personifizierte die starken Winde als Riesen. Weinhold²⁾ hat schon, ohne an die Verse der Ilias zu denken, Hyrrokkin als eine mythische Personifikation des Wirbelwindes, der das festsitzende Fahrzeug vom Strande löst, aufgefasst.³⁾ Der Name Hyrrokkin bedeutet *die Feuergekräuselte*.⁴⁾

S. 222. Dieser Zug vom Sturmwind, der den Scheiterhaufen in Flammen bläst, konnte beibehalten und in ein ächt nordisches Mythusbild ausgeführt werden, weil er so vollständig in die nordische Sitte und den nordischen Vorstellungskreis passte. Der Araber

1) Egilsson übersetzt: in proram corpore incumbens.

2) Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1858 S. 278.

3) Die zwei Winde, die hier bei Homer vereint auftreten, Boreas und Zephyr, sind in der nordischen Sage in eine Person Hyrrokkin verschmolzen, wie z. B. Oddr und Angantýr in einer dänischen Ballade (Grundtvig Nr. 8 v. 19) zu dem einen Otte her Angeltu wurden, und wie Gunthere und Gêrnôt in demselben Liede (v. 20) zu dem einen Gynter her Genaffl wurden. Dass die nordische Dichtung eine Riesin und nicht einen Riesen zeigt, hat vielleicht seinen Grund darin, dass boreas im mittelalterlichen Latein zu borea geworden war, welches wegen der Endung als Femininum aufgefasst wurde; vgl. Diez: Gramm. der roman. Sprachen³ II, 17. Im Italienischen war borea bisweilen als Fem. gebraucht. Oben S. 63 [66] ist erwähnt, dass das Geschlecht mythischer Wesen in vielen Fällen durch das grammatische Geschlecht ihrer Namen bestimmt wurde.

4) Die Form Hyrrokkin mit kk ist wohl die richtige. Sie steht Sn. E. I, 551 im Cod. Reg. 748, 1 εβ (nur 757 hat einfaches k); Sn. E. I, 260 im Cod. Reg. und Worm.; Sn. E. I, 176 im Cod. Reg. und Worm. (die Upsalaedda hat hyrroken). Hyrrokkin für Hyrhrokkin. Wenn Hyrrokin das Richtige ist, so muss es von rjúka gebildet sein.

Ibn Fossan, der auf seiner Reise von Bagdad zum König der Wolga-Bulgaren (921 und 22), Russen (d. i. wohl Nordleuten) an der Wolga begegnete, erzählt ausführlich von ihren Begräbnissgebräuchen. Er sah, wie man einen Fürsten in einem Schiff verbrannte. Ein Russe, dessen Worte ihm vom Dolmetscher mitgeteilt wurden, pries die russische Art im Gegensatz zu der arabischen und sagte: »Wir verbrennen im Nu den, der uns am liebsten ist, und der am meisten geehrt wird, so dass er unverzüglich in das Paradies eingeht« und indem er hell auflachte, fügte er hinzu: »Seines Gottes Liebe zu ihm lässt den Wind blasen und in einem Augenblick ihn hinwegreissen«.¹)

Hyrrokkins Ausrüstung mit einem Wolf statt des Pferdes, mit Schlangen statt der Zügel ist Zutat des nordischen Dichters, entsprechend dem gewöhnlichen Auftreten der Riesinnen und Unholdinnen. Hedinn Hjórvardsson begegnet eine Unholdin, die auf einem Wolf mit Schlangen als Zügeln reitet; es ist die Fylgje seines Bruders Helgi.²) Die Skalden bezeichnen die Wölfe gewöhnlich als Pferde der Unholdinnen. Ein Stein in Hunestad in Schonen ohne Runeninschrift (wahrscheinlich aus der Zeit um das Jahr 1000) trägt ein Bild, welches eine Gestalt darstellt, die auf einem Thier mit Krallen und offenem Rachen reitet. Die Gestalt hat in der rechten Hand eine Schlange, während sie mit der linken die Zügel hält, die aus Schlangen bestehen, und eine Schlange kommt aus ihrem Mund; ihre Kopfbedeckung ist kein Helm, sondern eher eine Art spitze Frauenhaube. Das Bild stellt also eine Unholdin dar, die auf einem Wolf reitet, den sie mit Schlangen zügelt.³)

1) Ibn Fossans Bericht im Auszug mitgeteilt von Jakut, der zwischen 1178 und 1229 lebte. Darnach herausgegeben und übersetzt von Frähn, Petersburg 1823. Vgl. die über die Leichenverbrennung in der Ynglingasaga Kap. 10 (am Ende) entwickelten Vorstellungen. Doch wird die Beweiskraft des arabischen Berichtes dadurch geschwächt, dass die Araber den Namen Rûs nicht bloss von den Skandinaviern in Russland brauchten, sondern auch von anderen Völkern des russischen Reiches.

2) Helgakvida Hjórvardssonar. In der Har. s. hardráða (Fms. VI, 403) wird berichtet, dass ein Mann im Traume eine Unholdin auf einem Wolf reiten sieht.

3) Dieses Bild ist schon von Grimm Myth.³ 1006 mit der Schilderung von Unholdinnen in isländischen Schriften verglichen worden. Eine genauere

S. 223. Diese Vorstellung von der reitenden Unholdin oder Hexe findet sich auch in einer nordischen Ballade, die in moderner Zeit aufgezeichnet wurde.¹⁾ Grimm weist nach, dass man auch in Deutschland sich eine Hexe auf einem Wolf reitend denkt, und dass die serbische vila auf einem Hirsch mit Schlangenzügeln reitet.²⁾

Die Vorstellung ist wahrscheinlich orientalischen Ursprunges. Chwolsson hat folgendes Zeugniß aus dem Talmud (Tractat Sabbath fol. 150^a) mitgeteilt*): Rabbi Jehudah (um die Mitte des 3. Jahrhunderts nach Chr.) spricht im Namen des Rabbi Jeremiah: »Nabuchodonosor ritt auf einem Löwen und legte ihm statt der Zügel eine Schlange an, um den Kopf«; das soll die Worte des Propheten Jeremias (27, 6) erklären: *insuper et bestias agri dedi ei* (Nabuchodonosor) *ut serviant illi*.

Der Zug von Hyrrokkin an Baldrs Scheiterhaufen ist viel älter als die Snorraedda. Es kommt nicht allein der Name in einem versificierten Namensverzeichniß⁴⁾ vor, welches wohl aus dem Schluss des 12. Jahrhunderts stammt, sondern Úlfr Uggason hat schon um 985 diesen Sagenzug in seiner Húsdrápa besungen: »die allstarke Bergmaid liess das Meerross anstürmen, aber Óðins Schwertwölfe brachten ihren Renner zu Fall.«⁵⁾ Und es war

Beschreibung ist von Wimmer 1876 gegeben worden, und nach ihm von Rosenberg: Nordboernes Aandsliv I, 48. Worsaae (Nordens Forhistorie S. 190) sagt, das Bild stelle Hyrrokkin vor. Ich verstehe nicht, warum es nicht ebensogut jede beliebige andere Unholdin vorstellen kann.

1) Ein schwedisches Lied bei Geijer und Afzelius Nr. 15 Z. 5—7. Ein entsprechendes norwegisches Lied von Obertelemarken (Nr. 2, v. 6—7) veröffentlicht von S. Bugge, in 'Folke' herausg. von F. Barfod, Kh. 1859, Bd. I. Vgl. Gamle norske Folkeviser herausgeg. von S. Bugge, Nr. 13 A 3, B 3. Ein entsprechendes jütisches Lied in Gamle jydske Folkeviser, samlede af Ewald Tang Kristensen (Khg. 1874) Nr. 3 A v. 6—8, B v. 3—7, C v. 3—6.

2) Deutsche Mythol. Nachträge 308. Vgl. Fastnachtsspiele herausgeg. von A. v. Keller I S. 41, 28—29: das sie ie den ganzen abent gêt, als ob sie den wolf geriten het.

*) Bei Wesselofsky: Archiv für slavische Philologie II, 317.

3) Deutsche Mythol.³ 1006.

4) Sn. E. I, 551.

5) Sn. E. I. 428 (Sk. 49):

gewiss die Húsdrápa, welche dem Verfasser der Gylfaginning bei der Einlegung dieses Zuges als Vorlage diente.

Endlich erwähnt Þorbjörn Dísarskáld in einer Strophe, die an Þórr gerichtet ist,⁶⁾ dass der Gott die Hyrrokkin tötete. Die Lebenszeit dieses Skalden kennt man nicht genau, aber er gehört wahrscheinlich gleichfalls der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts an. Dass Þórr Hyrrokkin umbringt, oder nahe daran ist, ihr das Haupt zu spalten, ist selbständige nordische Dichtung, die namentlich dadurch veranlasst ist, dass Þórr den Nordleuten besonders als der, welcher allerlei Zauberpack ausrottete, vor Augen stand. S. 224.

Nach der Erzählung von Hyrrokkin folgt in der Edda der oben mitgeteilte Abschnitt, wie Baldrs Leiche auf das Schiff getragen wird und Nanna stirbt. Darauf wird fortgefahren: »Da stand Þórr dabei und weihte den Scheiterhaufen mit Mjöllnir, aber vor seinen Füßen lief ein Zwerg, der hiess Litr. Þórr stiess da mit dem Fuss nach ihm, so dass er ihn in das Feuer hineinschleuderte, in dem er verbrannte.«¹⁾

Þórs Hammer wurde überhaupt starke Zauberkraft beigelegt. Man drückte das so aus, dass Þórr mit dem Hammer den Gegenstand weihte, an dem er seine glückbringende Kraft bewährte und von welchen er allen dämonischen schädlichen Einfluss entfernte. Þrymr sagt, als Þórr bei ihm als Braut Freyja verkleidet sitzt: »Bringet den Hammer herein, die Braut zu weihen, legt Mjöllnir in den Schooss der Maid, weiht uns zusammen mit

Fullqflug lét fjalla
framm haf-Sleipni þramma
Hildir, en Hropts of gildar
hjálmda mar feldu.

6) Sn. E. I, 260 (Skáld. 4). Gisli Brynjúlfsson im Nord og Syd 1858 (2. Bd. S. 165) will Þorbjörns Worte mit der Erzählung der Snorraedda so vereinigen, dass Þórr später die Hyrrokkin tot geschlagen habe. Ich finde dagegen hier zwei verschiedene Sagenformen.

S. 224. 1) Sn. E. I, 176 (G. 49): Þá stóð Þórr at ok vígði bálit með Mjöllni, en fyrir fótum hans (honom Worm.) rann dvergr nökkurr, sá er Litr nefndr; en Þórr spyrndi fœti sínum á hann ok hratt honum í eldinn, ok brann hann. In der Upsalaedda: Þórr vígði bálit með miolni, ok hann spyrndi litt a bálit.

Várs Hand!«²⁾ Þórr schwingt den Hammer Mjöllnir und weiht die Bocksfelle, auf welche die Knochen der geschlachteten Böcke geworfen waren; die Böcke stehen auf dieses hin lebendig auf.³⁾ Besonders glaubte man, dass Þórr mit seinem Hammer das Grab weihe, von dem Toten und seiner Behausung alle Unbill und Störung fernhalte. Der Runenstein von Virring in Jütland hat auf dem Rand folgende Inschrift: þur uiki þisi kuml »þórr weihe dieses Denkmal!« Auf dem Glavendrupstein auf Fünen liest man den Wunsch: þur uiki þasi runar »þórr weihe diese Runen!«
s. 225. Runensteine in Jütland, Södermanland und Westergötland haben neben der Inschrift einen Hammer abgebildet.¹⁾

Es ist also dem Glauben, der hier zu Tage tritt, ganz angemessen, dass Þórr Baldrs Scheiterhaufen mit seinem Hammer weiht und dieser Zug darf daher als selbständige nordische Dichtung im Anschluss an die Sage angesehen werden.

In dem Zug, dass Þórr den Zwerg Litr auf den Scheiterhaufen hinausschleudert, vermute ich einen Nachklang des bei manchen alten Autoren erzählten Zuges, dass Herkules, unmittelbar ehe er seinen Scheiterhaufen besteigt, den Knappen Lichas, der das giftige Gewand gebracht hat, hinaus in die Wellen schleudert,³⁾ worauf der Knabe in Stein verwandelt wird.

In der Handschrift der vatikanischen Mythographen ist der Accusativ 'licā' geschrieben. Aus diesem Namen kann die altnordische Form durch eine alle Augenblicke eintretende Verwechslung der Schriftzeichen c und t entstanden sein.⁴⁾

2) Prymskv. 30.

3) Sn. E. I, 142 (G. 44).

S. 225. 1) Vgl. Henry Petersen: Om Nordboernes Gudsdyrkelse S. 50 bis 55. Stephens: Tordneren Thor (Kph. 1878) S. 27—49. Andere Zeugnisse von Þórs Weihender Kraft übergehe ich hier. S. ob. S. 2 [2]:

2) Anders fasst diesen Zug Mannhardt auf: Zeitschrift für deutsche Mythol. IV, 295—298.

3) S. u. A. Hygin. fab. XXXVI S. 67 (ed. Schmidt); Myth. Vatic. I, 58; Myth. Vatic. II, 165.

4) Verwechslung von c und t kann unzählige Male in mittelalterlichen Handschriften nachgewiesen werden. Ich führe hier einzelne Beispiele bei Namen in altnordischen Schriften an, welche Uebertragungen fremder Er-

þórr ist also hier, wie so oft sonst, Erbe des Herkules, aber s. 226. der Sagenzug ist von dem Scheiterhaufen des Herkules auf den des Baldr übertragen.¹⁾ Der Unterschied, dass Litr auf den Scheiterhaufen geschleudert wird, während Lichas in die Wellen gestürzt wurde, kann diese Zusammenstellung nicht hindern. Denn einerseits erzählt Hyginus unmittelbar vor dem Zug von Lichas, dass Herkules in Brand gerät und dass er, um das Feuer zu löschen, sich in das Wasser wirft, wodurch die Lohe nur um so stärker wird. Andererseits ist der Scheiterhaufen, auf welchen Litr hinausgeschleudert wird, auf einem Schiff angezündet, welches ins Meer geschoben ist.

Dass der Sagenzug vom Scheiterhaufen des Herkules auf den des Baldr übertragen ist, erklärt sich durch die Annahme,

zählungen enthalten: Tarlungaland in der Þidrekssaga S. 157 für Carlungaland. Cerdjálfaðr Njáls. s. Kap. 45 nach Munch für Terdjálfaðr = *ir.* Tordelbach, Toirdhealbhach. Thecidem in der Trójumannasaga S. 19 für Thetidem; Tattaraborg S. 105 für Carthago; Valltens S. 114 für Volcens; Tarton S. 116 für Tarcho u. s. w., u. s. w. Ebenso könnten zahlreiche Beispiele aus den Rómverja sögur, Breta sögur, Stjórn u. aa. nachgewiesen werden. Mehrere Namensformen in der nordischen Götter- und Heldensage setzen nach meiner Meinung diese Verwechslung voraus. Nach Saxo (S. 426 u. 428) heisst einer der Kämpfer, welche dem Thorkill Adelfar folgen, als er nach dem äussersten Norden fährt, Buchi: er lässt sich von einer der verführerischen Töchter des Königs Guthmundus verlocken, vor welchen Thorkill gewarnt hat; durch ihre Umarmung verliert er sein Gedächtniss und gleich darauf wird er vom Strom mit fortgerissen, als er über eine Furt fährt; er findet dabei seinen Tod in den Wellen. In diesem Buchi erkenne ich den Argonauten Butes wieder, der sich von den Sirenen betören liess, obwohl Orpheus durch Gesang und Spiel ihrem Einfluss entgegen zu wirken suchte, und der sich in das Meer stürzte, um ihnen entgegen zu schwimmen (Hygin. fab. XIV S. 48 ed. Schmidt). In der Snorraedda (I, 340—44 Sk. 35) wird erzählt, dass der Zwerg Brokkr dem Ódinn den Ring Draupnir gibt, der Freyja den Eber Gullinbursti, dem Þórr den Hammer Mjöllnir, welchen der Bruder des Zwerges geschmiedet hat, indem Brokkr den Blasbalg handhabte. Die Kyklopen schenkten dem Zeus Donner, Blitz und Wetterstrahlen, dem Pluton einen Helm und dem Poseidon einen Dreizack (Apollodor I, 2, 1). In Brokkr (statt Bronkr) erkenne ich den Brontes; so heisst einer der Kyklopen.

S. 226. 1) Vgl. Grimm: Mythol.³ 207: »Darf nicht der auf dem Oeta entzündete scheiterhaufen des griechischen halbgotts an Balders gemahnen?«

dass die Nordleute mit der Erzählung von Lichas's Tod den Tod des Lykaon vermengten, der im 21. Buch der Ilias erzählt wird. Während des Kampfes an dem Fluss Xanthus nach dem Fall des Patroklos läuft Lykaon der Sohn des Priamus vor zu Achilles, beugt sich, umfasst seine Kniee²⁾ und bittet um sein Leben; da ihm aber der Held barsch antwortet, sinkt er zu seinen Füßen um. Achilles tötet ihn nun mit seinem Schwert, ergreift ihn am Fuss, und schleudert ihn in den Fluss.³⁾ Später wirft der Fluss im Kampf mit Achilles alle Leichen an das Land, wird aber schliesslich vom Feuergott angegriffen, der die Leichen auf dem Schlachtfeld verbrennt und den Xanthus selbst in Brand steckt.

Die Worte der Edda von Litr: fyrir fótum honum rann zeigen Berührungspunkte mit der Erzählung von Lykaon (nicht der von Lichas). Der Name Lykaon, Licaon konnte von den s. 227. Nordleuten oder ihren Gewährsleuten leicht mit Lichas, Lycas¹⁾ acc. Lichan verschmolzen werden.

Man kann beweisen, dass dieser Sagenzug von Litr viel älter ist, als die Gylfaginning, in welche er wahrscheinlich aus der Húsdrápa herübergenommen ist, obwohl er in den erhaltenen Bruchstücken dieses Gedichtes nicht besprochen ist. Litr wird als Zwergname in der Völuspá 12 aufgeführt.²⁾ Der Skalde HallarSteinn aus dem 11. Jahrhundert kennt ihn in derselben Bedeutung.³⁾ In einer Strophe, die Bragi dem Alten zugeschrieben wird, heisst þórr »forns Litar flotna fangboði« d. i. *der, welcher ringt mit des alten Litr Mannen.*⁴⁾ Auch hier scheint der Zwerg Litr gemeint zu sein.

2) 68 f.: ὁ δ' ὑπέδραμε καὶ λάβε γούνων κύψας.

3) 120: τὸν δ' Ἀχιλεὺς ποταμόνδε λαβὼν ποδὸς ἤκε φέρεσθαι.

S. 127. 1) Eine Handschrift des Servius schreibt zu Verg. Aen. VIII. 300 im Dativ Lycae (nach Lions Ausgabe).

2) Selbst wenn man Grund hat, das Verzeichniss der Zwergnamen für jünger anzusehen, als die übrigen Strophen der Völuspá, kann man nicht gut mit Sv. Grundtvig (Om Nordens gamle Literatur S. 84) sagen, dass sich der Zug von Litr »allein in der Snorraedda, nicht in den erhaltenen Liedern der Vorzeit« finde.

3) Sn. E. II, 132.

4) Sn. E. I, 370 (Sk. 42). In einer Strophe dagegen, in welcher Þorbjörn Dísarskáld den Þórr anspricht Sn. E. I, 260 (Sk. 4) lese ich nach

Der Name des Zwerges, den þórr auf Baldrs Scheiterhaufen schleudert, gleicht in der Form vollständig dem Wort, welches *Farbe* bedeutet.⁵⁾ Die Wortform gibt daher Anlass zu der jetzt gewöhnlichen allegorischen Deutung des mythischen Zuges von Litr, wornach dieser bedeuten soll, dass die Farbe mit dem Licht erstirbt. Doch scheint mir sehr zweifelhaft, ob der nordische Dichter, der zuerst den Zwerg mit dem Namen Litr benannte, welchen þórr auf Baldrs Scheiterhaufen warf, sich so etwas gedacht hat. Denn die helle frische Farbe scheint mythisch nicht durch einen Zwerg repräsentiert werden zu können, da die Zwerge das Sonnenlicht nicht vertragen konnten und bleich wie Leichen waren.⁶⁾ Ich sehe in der Erzählung von Litr, wie in der Erzählung von Hyrrokkin epische Züge, die von alter Zeit her die Sage von Baldrs Bestattung begleiteten.¹⁾ s. 228.

Die Snorraedda erzählt über Baldrs Scheiterhaufen weiter: »Diesen Brand besuchte allerlei Volk: »zuerst Óðinn; mit ihm zogen Frigg und die Walkyrien und seine Raben; Freyr fuhr zu Wagen mit dem Eber der Gullinbursti (Goldborste) heisst oder Slíðrugtanni (der mit den schlimmen Zähnen). Heimdallr ritt auf dem Pferde Gulltoppr (Goldschopf) und Freyja fuhr mit ihren Katzen. Es kommt auch eine grosse Schaar von Eisriesen (Hrím-pursar) und Bergriesen«. ²⁾ Diese Schilderung in der Snorraedda

Cod. Reg. und Worm.: ádr drapt Lút ok Leida, nicht mit Cod. Ups.: Lit ok Loda.

5) Diess sieht man aus dem Wortspiel in Hallarsteins Vers Sn. E. II, 132. Der Zwergname hat wie das Appellativum im Genitiv Litar.

6) Wiborg (Nordens Mythologi S. 221) erklärt Litr als den *Schein*, die *Illusion*.

S. 228. 1) Weinhold (Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1858 S. 278) sagt nach meiner Meinung mit Recht: die Bestattungsfeierlichkeiten des Gottes sind nicht zu allegorisieren, sondern als epische Darstellung einfach hinzunehmen. Dagegen bezeichnet Svend Grundtvig die Episode von Litr als eine allegorische Erweiterung der Baldrsage (Om Nordens gamle Liter. S. 84. Er Nordens gamle Literatur norsk S. 61).

2) Sn. E. I, 176 (G. 49). Die Ups. Edda Sn. E. II, 288 erzählt viel kürzer: »Es waren da alle Götter. Freyr sass in einem Wagen, vor den der Eber Gullinbursti oder Slígrutanni gespannt war. Heimdallr ritt auf Gulltoppr und Freyja fuhr mit ihren Katzen. Es waren auch Hrím-pursar

ist unzweifelhaft, wenigstens in allem Wesentlichen, gegründet auf die Húsdrápa des Úlfr Uggason, von der mehrere Strophen, die hier Snorri's Quelle waren, in den Skáldskaparmál³⁾ angeführt sind. Úlfr sagt in seinem Gedicht: »Der weitberühmte Hroptatýr (d. i. Óðinn) reitet zu des Sohnes sehr weitem Scheiterhaufen.«⁴⁾ »Da begleiten, mein' ich, Walkyrien und Raben den Siegesgott, der den Trank kennt des heiligen Opfers.«⁵⁾ »Der treffliche

S. 229. Heimdallr, von edlem Geschlecht, reitet auf seinem Ross zu dem Scheiterhaufen, den die Götter für des Raben Befragenden gefallenen Sohn errichtet haben.«¹⁾ »Der kampferfahrene Freyr reitet auf dem goldborstigen Eber als Erster zum Scheiterhaufen des Óðinssohnes und leitet die Schaaren.«²⁾

Dieses Gedicht, welches Úlfr Uggason um 985 bei einer Hochzeit vortrug, die Óláfr Pá auf seinem Hofe Hjarðarholt abhielt, besang die Scenen aus dem Leben der Asen, welche die Schnitzereien in der Halle darstellten.³⁾ Es verdient hier erwähnt zu werden, dass Óláfr der Sohn einer Irin war. Sein

da.« Es ist jedoch klar, dass Óðinn, Frigg, die Walkyrien und die Raben hier vergessen sind.

3) Dass die Húsdrápa hier Snorris Quelle ist, ist schon von Finn Magnusen Edda Sæm. III, 298 und später von anderen Gelehrten richtig hervorgehoben worden.

4) Sn. E. I, 234 (Sk. 2): Ríðr at vilgi víðu | víðfrægr . . . || Hroptatýr . . . | . . . sonar báli. Vigfússon im Icel. Dict. u. Aa. übersetzen »sehr weit«, aber die Richtigkeit dieser Uebersetzung wird dadurch zweifelhaft, dass vilgi in unabhängigen positiven Sätzen sonst überall die Bedeutung *nicht* hat.

5) Sn. E. I, 238 (Sk. 2): Þar hykk sigr-Unni svinnum | sylgs Valkyrjur fylgja || heilags tafns ok hrafna. sigr-Unni ist mit Mogk aus dem Óðinsnamen Udr, Unnr zu erklären. Zweifel kann darüber bestehen, worauf die Worte sylgs heilags tafns bezogen werden sollen.

S. 229. 1) Sn. E. I, 240 (Sk. 2): Kostigr ríðr at kesti | kyngóðr (andere Handschr. haben kynfróðs), þeims goð hlóðu || hrafnfreistadar, hesti | Heimdallr, at mög fallinn. Es wurde also ein Scheiterhaufen auf dem Schiff errichtet; vgl. Saxo S. 119: rogo navigiis extracto; S. 234 rogo propria nave constructo.

2) Sn. E. I, 264: Ríðr á þorg til borgar | þóðfróðr sonar Óðins || Freyr ok fólku stýrir, | fyrstr enum gulli byrsta.

3) Laxdæla saga K. 29.

Grossvater väterlicher Seits Dalakollr war nach Island mit Auðr gekommen, die mit Óláfr dem Weissen in Dublin verheiratet gewesen war und sich in Schottland und auf den Orcneys aufgehalten hätte. Dalakollr heiratete eine Tochter Þorsteins des Roten, des Sohnes der Auðr und des weissen Óláfs, der in Schottland herrschte und dort fiel. Und endlich kann erwähnt werden, dass Óláfr Pá selbst mit einer Tochter des Egill Skallagrímsson verheiratet war, der weit herumgezogen war u. A. in England.

Wir sehen also, dass die Húsdrápa und die mythologischen Bilder, welche sie besingt, unter Verhältnissen entstanden, welche vielseitige Verbindungen mit den britischen Inseln voraussetzen.

Es kann durchaus nicht zweifelhaft sein, dass die auf Island bekannte Schilderung der Scene an Baldrs Scheiterhaufen, wo Götter und Riesen sich versammeln, sowohl was die Anlage im Ganzen, als was die Ausführung im Einzelnen anlangt, originale Schöpfung eines nordischen Dichters ist, am wahrscheinlichsten eines Dichters aus einer der norwegischen Ansiedlungen im Westen. Und wenn dieser Dichter die verschiedensten mythischen Wesen in der Beleuchtung der Flammen von Baldrs Scheiterhaufen darstellte, so hat er diess gewiss deshalb gethan, um auch S. 230. hiedurch Baldrs Tod als für die ganze Welt bedeutsam hinzustellen. Doch verhindert diess nicht, dass mehrere Glieder in der Schilderung von Baldrs Feuerbestattung mit Zügen in älteren Dichtungen in historischer Verbindung stehen, welche die Nordleute nicht geschaffen haben, denen sie aber Motive entlehnten, welche im Norden umgeschaffen und in ein harmonisches Bild vereinigt wurden.

Ich halte es für nicht unmöglich, dass diese Erzählung, wie alle Götter zu Baldrs Scheiterhaufen geritten oder gefahren kommen, bei welchem mancherlei verschiedene mythische Wesen versammelt sind, von Anfang an sich unter Einwirkung einer schwachen Reminiscenz an Homers ausführliche Schilderung der Festlichkeiten zu Ehren des toten Patroklos entwickelt hat.¹⁾ Zuerst fahren die Myrmidonen unter Wehklagen dreimal um die Leiche.²⁾

1) Diese Kombination ist von v. Hahn nicht erwähnt.

2) II. XXIII, 13 f.

Nachher, als der Scheiterhaufen errichtet ist, fahren die Wagenkämpfer voran; ihnen folgt eine endlose Schaar zu Fuss, während die Leiche des Patroklos von seinen Freunden in der Mitte getragen wird.³⁾ Endlich sind alle Hellenen am Grabhügel des Patroklos versammelt, wo zu Ehren des verstorbenen Helden Wettfahrten abgehalten werden.⁴⁾

Ursprünglich ist Baldr, wie bei Saxo, im Kreis der Menschen begraben worden. Wenn sein Tod und seine Bestattung in die Götterwelt versetzt wurden, so konnte man nicht mehr Helden um seinen Scheiterhaufen sich sammeln lassen, wie um den des Patroklos und Achilles, sondern man musste an ihrer Stelle alle Asen und die anderen mythischen Wesen vorführen.

Die Schilderung von Baldrs Bestattung schliesst in der Gyl-
s. 231. faginning: »Óðinn legte auf den Scheiterhaufen Draupnir und das Pferd Baldrs vollständig gesattelt und gezäumt.«¹⁾ Oder nach der ausführlicheren Redaktion der Schrift: »Óðinn legte auf den Scheiterhaufen den Goldring, der Draupnir heisst. Der hatte später die Eigenschaft, dass er jede neunte Nacht acht gleich schwere Goldringe abträufeln liess. Baldrs Pferd wurde auf den Scheiterhaufen hinausgeführt vollständig gesattelt und gezäumt.«²⁾ Auch hier wage ich die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit der Schilderung von des Patroklos Bestattung anzudeuten. Homer sagt:³⁾

*ἐν δ' ἐτίθει⁴⁾ μέλιτος καὶ ἀλείφατος ἀμφιφορῆας,
πρὸς λέχεα κλινῶν πίσυρας δ' ἐριαύχενας ἵππους
ἔσσυμένως ἐνέβαλλε πυρρῇ, μεγάλα στεναχίζων.*

3) Il. XXIII, 130—34. Die Erinnerung an diese Schilderung kann bei den Nordleuten mit der Erzählung in der Odyssee XXIV, 68—70 zusammengefallen sein, wo es heisst, viele achäische Helden seien in voller Rüstung schnell um des Achilles brennenden Scheiterhaufen gelaufen oder gefahren.

4) Il. XXIII, 262 bis Ende.

S. 231. 1) Sn. E. II, 288.

2) Sn. E. I, 176—178 (G. 49). Dasselbe wird von Draupnir in den Skírnismál v. 21 erzählt, und es ist wohl daher entnommen.

3) Il. XXIII, 170—72.

4) Achilles.

Wenn hier überhaupt ein Zusammenhang besteht, müssen wir uns denken, dass dieser Zug von den Nordleuten festgehalten wurde, weil es auch bei ihnen in der Wikingerzeit Sitte war, dem Toten Kleinodien und sein Pferd mit in das Grab zu geben. Aber die nordische Dichtung hat dann frei und selbständig die Einzelheiten umgeschaffen. Sie hat hier in Uebereinstimmung mit nordischer Bestattungsweise den Ring Draupnir eingelegt, welchen die mythenbildende Phantasie aus anderen Elementen geschaffen hatte. Dass sie nur ein Pferd mit Baldr verbrennen lässt, ist natürlich, denn die nordischen Helden reiten, während die homerischen fahren.

Freilich muss man einräumen, dass die Nordleute leicht ohne irgend welche Einwirkung von aussen die Dichtung schaffen konnten, dass sich die Asen und andere mythische Wesen bei Baldrs Bestattung einfanden und dass Ross und Ring auf seinen Scheiterhaufen gelegt wurden. Andere Erzählungen aus der Sagen-
geschichte haben ähnliche Schilderungen. Der dänische König Danr der Stolze (enn mikilláti) gebot, dass er in königlichem Staat und voller Rüstung in den Grabhügel gelegt werden sollte, und dass sein gesatteltes Pferd und viele Schätze mit ihm darin begraben werden sollten. Sigurðr Hringr liess den gefallenen Haraldr Hilditönn in den Grabhügel fahren und sein Streitross und Wagen und Sattel mit ihm begraben. Zugleich gingen auf Sigurðs Gebot alle Häuptlinge und Krieger zu des toten Königs Hügel und warfen Waffen und Ringe hinein. Aber wenn überhaupt eine Verbindung zwischen der Baldrsage und der trojanischen Sage besteht, und wenn man in der Episode von Hyrrokkin S. 232. deutlichen Zusammenhang mit Homers Schilderung der Verbrennung des Patroklos erkennen darf, so kann es kaum als ausgemacht betrachtet werden, dass die übrigen hier erwähnten Aehnlichkeiten vollständig zufällig sein sollen. Doch führe ich diese nicht als Stütze für den behaupteten Zusammenhang zwischen der nordischen und der griechischen Sage an, sondern nur, um zu zeigen, dass die erwähnten Züge in der Baldrsage demselben nicht widersprechen.

Baldrs Leiche wird auf einem Schiff verbrannt.¹⁾

1) Der Name Hringhorni (unter den skipaheiti Sn. E. I, 281 hring-
Bugge, Studien.

Dieser Zug hat nichts Entsprechendes in Saxos Erzählung von Baldrs Bestattung. Auch wird Patroklos in der homerischen Dichtung nicht auf einem Schiff verbrannt, sondern am Strand des Meeres, wo die Schiffe liegen. Die Winde, welche seinen Scheiterhaufen in Brand blasen, kommen über das Meer, und die Wogen erheben sich hoch dabei. Es liegt die Annahme nahe, dass die Nordleute es waren, welche, ohne von irgend welcher fremder Tradition beeinflusst zu sein, den Zug hinzugedichtet haben, dass Baldr auf einem Schiff verbrannt wurde, denn diess war ein in der Wikingerzeit gewöhnlicher Brauch.²⁾ Ibn Fossan hat gesehen und ausführlich beschrieben, wie die Russen an der Wolga die Toten auf Schiffen verbrannten. In vielen norwegischen und einzelnen schwedischen Grabhügeln aus der jüngeren Eisenzeit fand man Fahrzeuge, die als Grabkammer dienten, und bei einem dieser Funde sieht man, dass das Fahrzeug zugleich mit der Leiche verbrannt wurde.³⁾ Nordische Werke aus dem Mittelalter erwähnen die Sitte, den toten Fürsten in einem Schiff zu verbrennen, als in allen drei nordischen Ländern verbreitet.⁴⁾ Ein paar Male wird erwähnt, dass das brennende Schiff mit der Leiche an Bord auf das Meer hinaustreibt.⁵⁾

S. 233.

Nun erzählt aber Saxo, dass Hotherus die Leiche des sächsischen Königs Gelderus, der in dem Krieg gefallen war, in welchem Balderus überwunden wurde, auf einem Scheiterhaufen

hornir) für Baldrs Schiff könnte seiner Bedeutung nach als dichterische Bezeichnung für jedes Schiff passen. Vgl. die poetischen Ausdrücke *an. hringr* Schiff, *ags. hringedstefna*, *hringnaca*, *hornscip*, *hyrnde ceolas*, *as. hurnidscip*.

2) Vgl. Werlauff in den *Antiqv. Annaler* IV, 279—291; *Notae uberiores in Saxonem* S. 112—114; J. Grimm: *Ueber das Verbrennen der Leichen*. Kleinere Schriften II.

3) O. Rygh in den *Aarböger f. n. Oldk.* 1877 S. 152—55.

4) G. Storm (*Den gamle norrøne Literat.* S. 18 f.) meint, Baldrs Bestattung sei unvereinbar mit dänischem Gebrauch; Saxo erwähnt jedoch diesen Brauch nicht bloss in der Gelderussage, sondern auch als eines der von Frotho dem Dritten gegebenen Gesetze, S. 234.

5) *Ynglingas.* K. 27 von König Haki in Schweden; *Arngrimr Jónssons Supplementa* nach der *Skjöldunga saga* von König Sigurðr Hringr in Norwegen; s. Munch *Norske Folks Historie* a. 274. Vigfússon: *Prolegomena zur Sturlunga* S. XC.

von Schiffen verbrennen liess, doch so, dass über seiner Asche dann ein Grabhügel aufgeworfen wird.¹⁾ Diess macht es höchst wahrscheinlich, dass der Sagenzug von der Leichenverbrennung auf dem Schiffe nicht erst in der specifisch isländischen Form der Sage von Baldr und Hqðr eingeführt wurde, sondern bereits der ältesten nordischen Sagenform angehörte, welche sowohl Saxos Darstellung zu Grunde liegt, als auch den isländischen Berichten. Dagegen macht es der Widerspruch zwischen Saxo und der isländischen Version völlig ungewiss, welche Person es war, deren Leiche nach der ältesten Sagenform auf einem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Ich finde es wahrscheinlicher, dass der isländische Mythos diesen Zug von einer anderen in der Sage auftretenden Person auf Baldr übertragen hat, als dass die umgekehrte Uebertragung bei Saxo stattgefunden haben sollte.

Meine Gründe hiefür sind die, dass die von Saxo bewahrte Sagenform überhaupt vollständiger ist, als die isländische, dass diese letztere alles Licht auf Baldr concentrirt hat, das früher in dieser Sage mehr verteilt war; sie hat ihm so zur Gattin die Nanna gegeben, welche in der ursprünglichen Sage, wie bei Saxo, mit Hqðr vermählt war.

Aber ich habe oben ²⁾ versucht, zu beweisen, dass Gelderus erst von Saxo oder einem seiner Zeitgenossen mit der Baldrsage verknüpft wurde, mit der er ursprünglich nichts zu thun hatte. Ist diess richtig, so kann es auch nicht Gelderus sein, dessen Leiche die ursprüngliche Baldrsage auf einem Schiff verbrennen liess. Es scheint eine dritte Person gewesen zu sein, wer? wage ich nicht zu bestimmen.³⁾

1) Gelderum quoque, Saxoniae regem, eodem consumptum bello, remigum suorum cadaveribus superjectum ac rogo navigiis exstructo impositum pulcherrimo funeris obsequio extulit. Cineres ejus, perinde ac regii corporis reliquias, non solum insigni tumultu tradidit, verum etiam plenis venerationis exequiis decoravit. Saxo S. 119.

2) S. 185—188 [192—96].

3) v. Hahn Sagwissenschaftliche Studien S. 384 stellt den nordischen Sagenzug mit einer Sage zusammen, welche dem trojanischen Kreis angehört. Zu Ehren des Ajax Oileus's Sohn, der auf dem Meer in einem Sturm sein Leben verloren hatte, füllten die Lokrer ein Schiff mit Opfern, legten Feuer an dasselbe und liessen es auf die See hinaustreiben. Diese Sage

S. 234.

Während Saxo nur erzählt, dass Balderus in der Nacht vor seinem Tod Hel an seinem Bett sieht, die ihm verkündet, dass sie ihn Tags darauf umarmen wird, folgt die isländische Sage dem Baldr zu Hel, berichtet von seinem Aufenthalt bei Hel, und wie die ganze Natur weint, um ihn aus ihrem Reiche auszulösen. Dieser letzte Zug scheint mit Baldrs ganzer Stellung in der dänischen Sage unvereinbar und kann deshalb in der dänischen Tradition nicht vergessen oder von Saxo absichtlich ausgeschieden worden sein. Ich nehme im Gegenteil an, dass dieser Teil der Baldrsage eine Erweiterung innerhalb der isländischen Sage ist. Den Grund hiefür suche ich wesentlich darin, dass diese Sage durch die Erzählung von Christi Niederfahrt zur Totenwelt beeinflusst wurde. Aber die Ausführung im Einzelnen ist unabhängig von der christlichen Erzählung und der Ausgang ist ein anderer, denn Baldr bleibt bei Hel. Andere Elemente als die christlichen müssen sich deshalb hier eingeschoben haben. In der *Gylfaginning*¹⁾ wird erzählt: »Als die Götter zur Besinnung kamen nach Baldrs Fall, fragte Frigg, wer von den Asen ihre volle Gunst gewinnen wolle, indem er zu Hel reite und sehe, ob er Baldr finden könne, und der Hel Lösegeld biete, dass sie Baldr heim gen Ásgarðr ziehen lasse. Óðins Sohn,²⁾ Hermóðr der kühne,³⁾ erbot sich zu dieser Fahrt. Da wurde Óðins Ross Sleipnir vorgeführt. Hermóðr bestieg es und ritt von dannen.«⁴⁾

S. 235.

Man könnte daran denken, dass dieses Glied der nordischen Dichtung unter Einfluss einer griechischen Sage sich entfaltet hat, welche in keiner Verbindung mit der Achillessage steht, nämlich der Sage von Demeter und Persephone. Demeter jammert über den Verlust der Persephone, die von Pluto geraubt ist, und will

wird von Tzetzes (zu Lykophron v. 365) und nach ihm von Eudokia I, S. 27 erzählt; ausführlicher bei Philostratus Heroic. 8, 3.

1) Sn. E. I, 174 (G. 49).

2) 'son' im Cod. Worm. und in der Ups. Edda ist das Richtige; 'sveinn' im Cod. Reg. ist falsch.

3) enn hvati.

4) Der Verfasser des von Möbius herausgegebenen *Málsháttakvæði* kannte diesen Mythos. S. 9, 3: Hermóðr vildi auka aldr »Hermóðr wollte verlängern (Balders) Leben«.

nicht zum Olymp zurückkehren, bis sie ihre Tochter wieder gesehen hat. Zeus befiehlt nun dem Hermes zum Erebos zu ziehen, und den Herrscher der Unterwelt zu überreden, seine Einwilligung dazu zu geben, dass er Persephone zurückbringe. Hermes eilt sofort von dannen.

Wie Hermes zieht Hermóðr als ein von den Göttern gesandter Bote in die Unterwelt, um eine jugendliche Gottheit vom Herrscher der Unterwelt zurückzuerhalten. Die Reise zur Unterwelt wird in der nordischen Sage wie in der griechischen von einer hohen Göttin veranlasst, welche ihr Kind zurück haben will, über dessen Verlust sie untröstlich ist.¹⁾ Es ist Zeus, der den Hermes abschickt, in der nordischen Sage gibt der Götterkönig dem Hermóðr sein Ross zur Fahrt. Der Bote, der in die Unterwelt zieht, ist in der nordischen Sage wie in der griechischen ein junger rüstiger Gott, der Sohn des Götterkönigs.²⁾ Hermóðr findet den Baldr auf dem Hochsitz in Hels Halle sitzend; Hermes findet die Persephone in der Unterwelt neben Pluto sitzend. Es liegt also nahe, an historischen Zusammenhang zu denken, und zu vermuten, dass Hermóðr, der in keinen anderen Göttermythus eingreift, aus Hermes entstand.³⁾ Man müsste dann annehmen, dass die Nordleute für Hermes den Namen Hermóðr einsetzten, weil dieser einerseits dem griechischen Götternamen lautlich ähnlich war und andererseits ein im Norden gebräuchlicher Mannsname¹⁾ mit leicht S. 236.

1) Gisli Brynjúlfsson bemerkt in Nord og Syd 1858 (2. Bd. S. 85), dass »Frigg, welche Baldr und Nanna beweint, in ihrem Wesen vollkommen übereinstimmt mit der trauernden, aber edlen und erhabenen und doch in all' ihrer Majestät so schwachen Mutter und Frau [Demeter], die ihre verlorene Tochter beweint und vielleicht zugleich ihren Sohn, Iakchos«. Den Einzelheiten in dieser Ausführung kann ich nicht zustimmen.

2) Dass Hermóðr Óðins Sohn ist, steht auch in dem Vers Sn. E. I, 554 und Sn. E. II, 636.

3) Schon v. Hahn (Sagwiss. Stud. 156. 225) hat Hermóðr mit Hermes verglichen. Aber jeder Sprachkundige sieht ein, dass man nicht mit Hahn Herm-odr abteilen und diesen Namen für urverwandt mit Hermes erklären kann. N. F. S. Grundtvig (Brage-Snak 2. Aufl. S. 121) hebt nur den Gegensatz zwischen Hermóðr, der zu Hel reitet, und Hermes hervor.

S. 236. 1) Hermóðr (= *ahd.* Herimuot) findet sich als Mannsname in Nordhordland Cod. Munkaliv. S. 60 ao. 1392; im Sparbyggja fylki: Aslak

verständlicher Bedeutung »der Kampfmutige«, welcher sich vortrefflich für einen schickte, der als Lebender Hel zu besuchen wagte.²⁾

Dass der Götterbote auf Sleipnir zu Hel reitet, ist selbständige nordische Dichtung.³⁾ Hermóðr hat den Beinamen enn hvati, der kaum als »der Schnelle« erklärt werden darf, obwohl das Wort diese Bedeutung haben kann, sondern eher als »der Kühne«. In der Erzählung von Ívarr Víðfaðmi's Tod heisst es nämlich,⁴⁾ dass er der mutigste der Asen gewesen sei, und mit ihm wird Helgi verglichen, der den Beinamen 'en hvassi' hat. Der Grund zu dieser Charakterisierung des Hermóðr liegt wohl darin, dass er Hel zu besuchen wagte, was auch dazu beitrug, ihm seinen Namen zu geben.

Der Verfasser der Hákonarmál lässt Óðinn dem Hermóðr und Bragi befehlen, dem gefallenen König entgegen zu gehen, und ihn in Valhöll einzuführen, wie Sigmundr und Sinfjötli nach den Eiríksmál den König Eiríkr dorthin führten. Hier ist Hermóðr wohl erwähnt, weil ihn der Skald aus dem Baldrmythus kannte und ihn sich nach diesem als mutigsten der Óðinssöhne dachte, und als den, der sonst die Aufträge der Götter vollzog. Der Skald braucht nicht mehr von Hermóðr gewusst zu haben, als uns vorliegt.⁵⁾

Bolts Jordebog S. 15; in Stange in Hedemarken Dipl. Norv. III, Nr. 177 ao. 1334; in Opdal Nummedal D. N. IX, Nr. 472 ao. 1512; in den Ortsnamen Hermóðsstadir im Gauladals fylki D. N. II, Nr. 90 ao. 1308 und Hermóðsbýr D. N. III Nr. 667 ao. 1423 oder Hermóðsboer Eysteins Jordeb. S. 331 im Båhus-Len. Der Mannsname Hermod wird in Telemarken und Hallingdal heute noch gebraucht. In Schweden kam ebenfalls der Mannsname Hærmoþer vor.

2) Simrock Mythol.⁵ 88 f.

3) Aehnlich bekommt Skírnir, als er in die Riesenwelt soll, von Freyr ein wunderbares Ross geliehen.

4) Fas. I, 373: Hverr var Helgi en hvassi með ásum? segir konungr. Hqrðr svarar: hann var Hermóðr, er bazt var hugaðr, ok þér óparfr.

5) In d. Hyndluljóð 2 heisst es: »Óðinn gab dem Hermóðr Helm und Brünne, dem Sigmundr aber ein Schwert zur Gabe«. Ob dieser Hermóðr verschieden von Óðins gleichnamigem Sohn war, lässt sich nicht sicher bestimmen, aber da er hier mit Sigmund zusammengestellt ist, und da überhaupt hier die Rede von Óðins Freigebigkeit gegen menschliche Helden,

Bei der Annahme einer historischen Verbindung zwischen der s. 237.
Fahrt des Hermóðr und des Hermes zur Unterwelt besteht jedoch
ein grosses Bedenken, das ich nicht zu heben vermag. Wenn der
angedeutete Zusammenhang zwischen Hermóðr, als dem Namen
des Gottes, der zu Hel zieht, und Hermes richtig war, so müsste
die fremde Erzählung, die hier den nordischen Mythos beeinflusst
hätte, aus einer griechischen Quelle stammen, nicht aus einer
römischen. Nun kennen wir den antiken Mythenzug nur aus dem
homerischen Hymnus an Demeter, der in einer einzigen Hand-
schrift erhalten ist. Wir dürfen nicht daran denken, dass eine
Abschrift dieses Hymnus im frühen Mittelalter nach Britannien
gelangt wäre. Um die erwähnte Verbindung zwischen dem nor-
dischen und dem griechischen Mythos aufrecht zu erhalten, müsste
man zu der Vermutung seine Zuflucht nehmen, dass die griechi-
sche Tradition von Hermes, der in die Unterwelt zieht, um Per-
sephone zu holen, durch mündliche Erzählung unter Mönchen
nach Britannien gelangt sei. Aber auch diese Vermutung hat so
wenig für sich, dass ich mich der ganzen Kombination von
Hermóðr mit Hermes gegenüber zweifelnd verhalten muss, um so s. 238.

nicht gegen Götter ist, so scheint der Schluss geboten, dass ein mensch-
licher Held, verschieden von Hermóðr, der zu Hel ritt, gemeint ist. Grimm
(Mythol. ³204) und Andere mit ihm vermuten, dass der Hermóðr, der in den
Hyndluljóð erwähnt wird, identisch mit dem Heremôð im Beówulf sei.
Diess lässt sich mit Sicherheit weder behaupten noch leugnen. Svend
Grundtvig (Om Nordens gamle Lit. S. 84) sagt »Hermod ist nicht einer der
Asen, er ist keine mythische Person, sondern ein uralter Heros«, und er be-
zeichnet Hermóðs Höllenritt als eine »heroische Erweiterung der Baldrsage«.
Aber diese Vermutung scheint mir ausser dem Namen Hermóðr nichts als
Stütze zu haben. Weshalb sollte ein menschlicher Held zu Hel reiten, um
eine Botschaft auszurichten, welche die Götter anging? Es wäre, als ob
keiner der Asen den Mut dazu gehabt hätte. Schon im Gedicht über Ívarr
Víðfadmí ist Hermóðr einer der Asen. Ebenso in den Hákonarmál, was man
daraus ersieht, dass er dem Bragi an die Seite gestellt wird (in welchem
ich nicht den zum Gott verwandelten Skald Bragi Boddason erblicken
kann). Grimm (Myth. a. a. O.) scheint Hermóðr, Óðins Sohn, für identisch
mit dem ursprünglich als Gott aufgefassten Heremôð zu halten, der im
angelsächsischen Geschlechtsregister als einer von Wôdens Ahnen aufgeführt
wird; aber auch diese Vermutung ruht auf nicht viel mehr als der Gemein-
samkeit des Namens, der als Mannsname gebräuchlich ist.

mehr, als Hermes in dem homerischen Hymnus ja Persephone zurückfährt.

Es könnte scheinen, als ob andere Berührungspunkte zwischen dem Mythos von Baldr bei Hel und dem von Demeter und Persephone bestünden, und zwar einer Form dieses Mythos, wie sie auch in lateinischen Autoren mitgeteilt wird. Aber diese Berührungspunkte sind so schwach, dass es mir sehr zweifelhaft scheint, ob sie die Verbindung zwischen Hermóðr und Hermes erhärten können.

Baldr bekommt wie Persephone unter einer bestimmten Bedingung die Erlaubniss, aus der Totenwelt wieder zurückzukehren, aber diese Bedingung ist in den zwei Mythen vollständig verschieden. Hel antwortet dem Hermóðr, dass Baldr zu den Asen zurückziehen soll, wenn alle Dinge in der Welt ihn beweinen.¹⁾ Jupiter gelobt der Ceres, die ihn um Hülfe bittet, dass Proserpina zurückkommen dürfe, wenn sie nichts in der Totenwelt gekostet hat.²⁾ Aber Baldr muss ebenso wie Proserpina in der Unterwelt bleiben, weil eine Person die Erfüllung der gesetzten Bedingung verhindert. Im nordischen Mythos ist es Loki, der nicht über Baldr weinen will; in dem griechisch-römischen Ascalaphus, der verrät, dass Proserpina bei Pluto Granatäpfelkerne verspeiste. Und dieser Ascalaphus steht wie Loki in Verbindung mit den Todesmächten, denn er ist ein Sohn des Styx.³⁾ Loki wird zur Strafe in einer Höhle an einen Felsen gefesselt. Apollodor erzählt, Demeter habe in der Unterwelt einen schweren Stein über Ascalaphus gewälzt. Mit dieser Zusammenstellung will ich natürlich nicht andeuten, dass wir hier die eigentliche Quelle für den Mythos von Lokis Gefangensetzung hätten.

Ich habe oben⁴⁾ versucht, zu beweisen, dass der Mythos von der Zauberin þökk, die in der Felsenhöhle trockene Zähnen um Baldr weint, den Alles sonst in der Natur beweinte, auf Cynewulfs englisches Gedicht zurückweise, in welchem der undankbare Mensch, der, härter als Stein, den gestorbenen Christus nicht als Gott bekennen will, in Gegensatz zu der klagenden Natur gestellt wird. Ich wage nicht zu entscheiden, wie weit die Erzählung von Ascalaphus mit dazu beigetragen hat, dass die Undankbarkeit in dem von Cynewulf aufgenommenen Gegensatz in eine mythische Person umgesetzt wurde, in Loki als die Unholdin þökk. Wenn diess der

1) Sn. E. I, 178 (G. 49).

2) Serv. in Verg. Georg. I, 39. Myth. Vatic. I, 7; II, 100.

3) Oder des Acheron Apollod. I, 5, 3.

4) S. 62 f. [65].

Fall wäre, dann würden auch hier christliche und antike, griechisch-römische Vorstellungen in der Grundlage des nordischen Mythos verschmolzen sein.

Das Motiv, dass alle Dinge den Baldr beweinen, hat, wie ich S. 239. zu beweisen suchte,¹⁾ seine Wurzel wesentlich in den christlichen Vorstellungen, dass die gesammte Natur bei Christi Tod weinte oder klagte. Aber in der christlichen Legende ist das Weinen nicht als Bedingung dafür hingestellt, dass der, über dessen Tod alle trauern, in die Welt der Lebenden zurückkehren darf. Wenn diess dagegen in der Dichtung von Baldr der Fall ist, so hat die mythenbildende Phantasie hier ein Motiv ergriffen, welches aus den Volksmärchen bekannt war, und wir dürfen vermuten, dass es in solchen verwendet war, ehe es im Baldrmythus auftrat.

In verschiedener Weise wird in Märchen den Thränen eine lösende, befreiende Kraft zugeschrieben. Speciell mag hier ein neopolitanisches Märchen angeführt werden, nach welchem ein wunderschöner Prinz, den eine Fee um das Leben gebracht hat, wieder in's Leben gerufen werden soll, wenn ein Weib in drei Tagen einen Krug voll weinen kann, der an seinem Grab aufgehängt ist. Diese Bedingung wird von einer Königstochter erfüllt, welche eine Hexe verwünscht hat, dass sie keinen anderen Gemahl bekommen soll, als den Prinzen, den nur die Thränen zum Leben erwecken können. Der Königssohn erwacht, sobald die Thränen den Rand des Kruges erreicht haben. Eine Negersklavin raubt, während die Prinzessin schläft, den Krug, um den Königssohn zu gewinnen. Es wird aber schliesslich entdeckt, wer diesen erlöst hat.²⁾

Der grosse Kenner der Märchenliteratur, Herr Hofrat Dr. Reinhold Köhler in Weimar, hat mir freundlichst ein Seitenstück hiezu in einem rätoromanischen Märchen nachgewiesen. Dieses findet sich im Original in E. Böhmers Romanischen Studien Bd. II S. 101 und deutsch bei D. Jecklin: Volkstümliches aus Graubünden, 1 Th. Zürich 1874 S. 103. Hiernach erlöst eine Grafentochter einen

1) S. 55—62 [58—62].

2) Basile's Pentamerone (erschienen 1637) Einleitung des ersten Tages. Simrock (Myth.⁵ 84) hat beim Baldrmythus an dieses Märchen erinnert.

Prinzen, der in einen Raben verwandelt ist, indem sie über ihn einen Krug ausgiesst, den sie an einem Tag mit ihren Thränen vollgeweint hat. Zweimal hat sie auf ihrer Wanderung zum s. 240. Raben etwas verschüttet, wodurch die Erlösung zu nichte wurde, und hätte sie zum dritten Mal einen einzigen Tropfen vom Krüge verschüttet, so hätte der Prinz Rabe bleiben müssen noch hundert Jahre.¹⁾

Mit Nachdruck will ich jedoch hervorheben, dass, selbst wenn die Erzählung von Hermóds Fahrt zur Unterwelt und Baldrs Aufenthalt bei Hel durch einzelne schwache Mittelglieder an ältere fremde Sagen geknüpft sein sollte, diese Erzählung doch in ihrer Entfaltung und als Glied des ganzen Mythos vollständig originale Schöpfung der Nordleute ist. Ich weise hier hauptsächlich auf Hermóds Ritt über die Gjallar-Brücke, auf seine Unterredung mit Móðguðr, auf Baldrs und Nannas Erinnerungsgaben an Óðinn, Frigg und Fulla hin. Und in der Vegtamskviða hat der Dichter Baldrs Empfang bei Hel in Zügen aus dem nordischen Leben ausgemalt, an welche Eiríks Empfang in Valhöll nach den Eiríks-

1) Dr. R. Köhler hat mir zu Basile's Märchen auch ein neapolitanisches Seitenstück mitgeteilt, welches Vittorio Imbriani unter dem Titel »E sette Manemozze. In dialetto di Avellino (Principato Ulteriore). Pomigliano d'Arco 1877« in 200 Exemplaren herausgegeben hat (nicht im Buchhandel). Hier ist ein König versteinert, und vor ihm stehen drei Stein-schalen. Eine von ihnen soll vollgeweint werden, und der tote König soll darauf mit den Thränen bestrichen werden, um wieder lebendig werden zu können. Eine Prinzessin weint die Schale fast voll, schläft aber darüber ein. Ein hässliches Mädchen kommt dazu, weint die Schale ganz voll und bestreicht mit den Thränen den König, der sofort lebendig wird. In Varianten dieses Märchens kommen andere Bedingungen vor, unter denen der Königssohn in's Leben zurückgerufen wird. Dr. Köhler erwähnt noch Folgendes. »In dem griechischen Märchen Nr. 29 bei v. Hahn lacht eine Königin, weil der treue Freund ihres Mannes versteinert worden ist, drei Jahre lang nicht und füllt eine grosse Schüssel mit ihren Thränen und giesst dann die Schüssel über den steinernen Freund, der dadurch entsteinert wurde.« Dieses griechische Märchen ist eine eigentümliche Version eines weitverbreiteten Märchens, dessen bekannteste Version wohl Grimms Nr. 6 »Der getreue Johannes« ist. Aber das Motiv von den Thränen ist eigentümlich für die griechische Version.

mál erinnert: die Halle ist festlich geschmückt mit Gold, der Met ist in den Becher geschenkt und der Schild darüber gelegt, damit der Trank nicht schal werde.

Nachdrücklich muss ich ferner für den gesammten Baldr- mythus hervorheben, dass, wenn ich im Vorstehenden versucht habe, nachzuweisen, dass er seine historischen Voraussetzungen nicht nur im Norden hat, sondern zu sehr wesentlichen Theilen auch ausserhalb des Nordens, in christlichen und antiken griechisch-römischen Erzählungen, ich damit keineswegs leugnen wollte, dass dieser Mythos, wie wir ihn aus isländischen Aufzeichnungen kennen, eine ächte Schöpfung des nordischen Geistes sei, ebenso gewiss, als das Trauerspiel Hamlet Shakespeare's und nicht Saxo's Werk ist. Die Nordleute haben den Mythos mit ihrer Eigentümlichkeit durchdrungen und ihm sein Gesamtgepräge verliehen; sie brachten Baldr in innige Verbindung mit der gesammten Mythenwelt. Namentlich möchte ich in dieser Beziehung Óðins Verhältniss zum Baldrmythos hervorheben. Óðins Gedanke, der die ganze Welt umfliegt und über die dunkle Zukunft grübelt, in welcher der Wolf loskommt, begleitet auch, unablässig thätig, Baldrs Geschick. Dieser Glaube hat sich namentlich in der Vegtamskviða einen selbständigen, kräftigen und lebensvollen Ausdruck geschaffen: Baldr träumt vom Tod, und die Götter beraten sich, wie sie sein Leben schützen sollen. Da reitet Óðinn selbst in die Totenwelt, um eine verstorbene Völva über Baldrs Mörder und über die Rache für ihn auszufragen. Derselbe Glaube ist in jenem aus den Vafþrúðnismál und aus der Erzählung von Heidrekr bekannten Zug ausgeprägt, dass Óðinn dem Baldr die Wahrheit ins Ohr flüstert, als er auf dem Scheiterhaufen liegt, die kein Anderer kennt, selbst nicht der weiseste Jötunn. Dieselbe Anschauung geht durch die ganze Erzählung der Snorraedda. Óðinn fühlte den grössten Schmerz über Baldrs Tod, da er am besten erkannte, welchen Verlust die Asen dadurch erlitten. Als Hermóðr nach Helheim soll, bekommt er Óðins Ross geliehen. Unter denen, die zu Baldrs Scheiterhaufen reiten, wird Óðinn zuerst genannt. Er legt den Draupnir auf Baldrs Scheiterhaufen, jenen Ring, den ihm der Sohn dann aus Hels Reich als Andenken zurückschickt. Und als endlich die Götter zur Rache für Baldrs

Tod den Loki fangen wollen, ist es Óðinn, der ihn von Hlidskjálf zuerst erblickt. Speciell muss hervorgehoben werden, dass Óðinn im norroenen Mythos, wie bei Saxo, Zauber anwenden muss, um s. 242. die Rindr zu gewinnen und dass er mit ihr Baldrs Rächer zeugt. In der dänischen Sage, die Saxo bewahrt hat, tritt Óðins Teilname an dem Geschick des Sohnes Baldr nur in einzelnen Zügen zu Tage: Óðinn hilft hier mit den anderen Göttern dem Balderus in einer Schlacht; nach dem Tode des Sohnes befragt er wahr-sagende Wesen und zeugt dann nach der Auskunft eines Wahr-sagers einen Sohn, der den Balderus rächt. Aus diesen vereinzelter Zügen hat der norroene Mythos ein konsequent durchgeführtes Verhältniss entwickelt. Neben Óðinn ist Friggs Eingreifen in Baldrs Schicksal stark hervorgehoben und in Mythuszügen von ausschliesslich nordischem Ursprung dargestellt. Auch þórr tritt handelnd hinzu, in charakteristisch ausgeprägtem Gegensatze zu Baldr.

Die Auffassung Baldrs als des in Frömmigkeit und Reinheit strahlenden Gottes hat die Nordleute veranlasst, den göttlichen Richter Forseti zu seinem Sohn zu machen¹⁾ und den Baldr in Breiðablik,²⁾ d. i. weisser Glanz, der weit und breit strahlt, wohnen zu lassen.

Meine Aufgabe ist hier nicht, den gesammten Inhalt, welchen der nordische Geist in den Baldrmythos gelegt hat, zu veranschaulichen, sondern die ursprünglichsten Grundlagen des Stoffes zu bestimmen. Was ich bei der Zergliederung der Sage von Hotherus und Balderus bei Saxo zu beweisen suchte, dass diese Grundlage in der antiken Sage vom trojanischen Krieg zu finden ist, das gilt auch, aber nur teilweise, von der isländischen Sagengestalt. Es finden sich in dieser nicht allein mehrere der Verbindungsglieder,

1) Vgl. M. Hammerich: Ragnaroksmýthen² S. 119.

2) Grímnism. 12, darnach Sn. E. I, 92 und Ynglingasag. Kap. 5. Bredeblick (bei Lethra), welches Grimm Myth.³ 203 nach Suhm Crit. Hist. 2, 63 erwähnt, entnahm Suhm aus Messenius Scandia illustrata (herausgeg. 1700, die Dedikation datiert 1620) Tom. I, S. 5 und 6 (wo der Name Bredenblich geschrieben ist) und Messenius aus Jens Mortenssøns Uebersetzung der Heimskringla. Vgl. G. Storm: Snorre Sturlassøns Historieskrivning S. 273.

welche Saxos Erzählung mit der Sage vom trojanischen Krieg verknüpfen, sondern hiezu kommen in der isländischen Baldrsage noch mehrere Züge und Namen, welche sich bei Saxo nicht finden, die aber einen Zusammenhang mit der antiken Sage zeigen.

Ich will hier in aller Kürze dem Leser die wichtigsten in die Erinnerung rufen: 1) Die Erzählung von Baldrs Tod, verglichen S. 243. mit der Erzählung von dem Tode des Achilles bei dem vatikanischen Mythographen. 2) Die Erzählung von Nannas Tod. 3) Fensalir, *Meersäle*, als Name für Friggs Behausung, in der sie Baldr beweint. 4) Der Name Váli oder Áli, Óli für den Erleger des Hqðr. 5) Der Zug von Hyrrokkin.

Die isländische Baldrsage hat nur zum kleineren Teil unabhängig von der dänischen Momente aus Erzählungen vom trojanischen Krieg aufgenommen. Zum grösseren Teil gehört ihre antike Grundlage auch der dänischen Sage an. Die isländische Sage muss sich von der dänischen zu einer Zeit abgezweigt haben, als die Baldrsage noch nicht in die Geschichte nordischer Könige verflochten war. Diese Scheidung zwischen den zwei nordischen Sagenformen, welche die Möglichkeit späterer teilweiser Berührung nicht ausschliesst, muss unter Verhältnissen eingetreten sein, da griechisch-römische Erzählungen zusammen mit christlichen Vorstellungen immer noch in grosser Menge von christlichen Leuten des Westens den halb heidnischen und ganz heidnischen Nordleuten zuströmten, bei welchen sie mit ächt germanischen mythischen Vorstellungen verschmolzen.

Unter den lateinischen Werken, welche Züge der isländischen Version der Baldrsage, wie ich zu zeigen suchte, als ihre ursprüngliche Grundlage erkennen lassen, sind einige, deren Einfluss ich bei der dänischen Gestalt derselben Sage nicht verspürt habe, nämlich Dictys Cretensis, Servius ad Vergil., und die vatikanischen Mythographen. Ich setze also voraus, dass Erzählungen von den griechischen Göttern und Heroen, die in diesen Schriften standen, im Kreis der Geistlichen auf den britischen Inseln kurz nach 800 bekannt waren.

Ich versuchte zu zeigen, dass die Erzählung von Nannas Tod in der Snorraedda ihre mittelbare Quelle in der Ephemeris belli Trojani hat, welche angeblich von Dictys verfasst ist. Diese

lateinische Schrift aus dem 4. Jahrhundert, die von den Byzantinern viel benützt, und von westländischen Dichtern im 12. und 13. Jahrhundert zur Ergänzung der Erzählung des Dares verwendet wurde, scheint den Irländern frühzeitig bekannt gewesen zu sein. In St. Gallen findet sich eine Handschrift derselben aus dem 9. oder 10. Jahrhundert.

S. 244. Es sind nicht nur einzelne Züge in der isländischen Baldersage, die ich durch viele Zwischenglieder auf lateinische Kommentare zu Vergil zurückführe, sondern ich glaube nachweisen zu können, dass auch viele andere nordische Mythen Erzählungen zu wesentlichen Teilen ihren ursprünglichen Stoff aus Mitteilungen entnahmen, deren Quellen mythische Berichte in den Vergilkommentaren des Servius und anderer lateinischer Schriftsteller und in Mythensammlungen sind, welche in Verbindung mit diesen Kommentaren stehen, namentlich in den vatikanischen Mythographen. Es wird daher notwendig, hier etwas näher zu untersuchen, wie weit die Bekanntschaft mit diesen lateinischen Schriften im frühen Mittelalter in Britannien, wo die Nordleute nach meiner Vermutung von den fremden Erzählungen beeinflusst wurden, vorausgesetzt werden darf.

Vergil war im christlichen Mittelalter ein unzertrennlicher Begleiter der Grammatik, welche die Grundlage aller gelehrten Bildung abgab. Die Zahl der Vergilkommentare stieg wegen ihrer Unentbehrlichkeit für den Unterricht stets bis weit herab im Mittelalter, erlitt aber dabei die mannigfachsten Veränderungen. Kein Lehrer hatte Bedenken, nach eigenem Ermessen zu modificieren und zu excerpieren, und deshalb gleicht die Masse der uns überlieferten Kommentare, einem Strom, der von den verschiedenartigsten Zuflüssen getrübt ist.¹⁾

Schon im Altertum wurden unter die erklärenden Bemerkungen der Grammatiker zu den römischen Dichtern Mythen und Fabeln aufgenommen. Im Mittelalter bekam man mehr und mehr Geschmack dafür. Viele Leser zogen diese Fabeln den Versen des Dichters vor; man merkte sich dieselben am Rand der Handschrift an. Und da jeder gerne etwas zu diesen Erzählungen hinzufügte,

1) Comparetti: Virgil im Mittelalter, übers. v. Dütschke S. 52.

änderten sie von einer Handschrift zur anderen Form und Umfang, so dass dieser Bestandteil der Kommentare zu Vergil derjenige war, der schliesslich die meisten unursprünglichen Zusätze enthielt.¹⁾ S. 245. Diese mythischen Erzählungen und Fabeln wurden auch besonders abgeschrieben, so dass daraus eigene Sammlungen entstanden.

Der wichtigste Kommentar ist von dem römischen Grammatiker Servius verfasst, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, und er enthält einen reichen der Mythologie entnommenen Stoff. Sein Werk, wie es uns in mehreren Handschriften vorliegt, hat in sich Kommentare zu Vergil von anderen Grammatikern aufgenommen, und andererseits wurde er mannigfach in verschiedenen Arbeiten späterer Schriftsteller benützt.

Das Werk des Servius wurde frühzeitig von Irländern und Engländern gelesen und abgeschrieben. In der Berner Bibliothek liegt eine Handschrift, die u. A. den Kommentar des Servius enthält. Sie ist im 9. Jahrhundert mit irischen Zügen von verschiedenen Schreibern geschrieben. Am Rand stehen viele irische Namen, und zu einzelnen Stellen in der Handschrift, auch beim Kommentar des Servius, finden sich Glossen in irischer Sprache. Endlich ist am Rand zu einer Stelle des Servius eine Bemerkung über die Kniebeugung der Schotten gemacht.³⁾

In der Bibliothek in York fand sich zu Alcuins Zeit ein Servius.*)

Wir haben noch mehr Zeugnisse als die erwähnten dafür, dass die Irländer sich mit Vergilkommentaren abgaben. Verschiedene

1) Emile Thomas: Essai sur Servius. S. 208.

2) Zu den Bucolica, Georgica und der Aeneis bis zum Anfang des 7. Buches.

3) S. hierüber besonders H. Zimmer: Glossae Hibernicae p. XXXI bis XXXIII und S. 263. Der Schreiber, der Servius's Kommentar abschrieb, hat in dieselbe Handschrift auch mehrere Gedichte geschrieben, die von einem anderen Irländer verfasst sind. S. Carmina medii aevi maximam partem inedita ed. Hermannus Hagenus. Bernae MDCCCLXXVII; Servii Commentarii rec. Thilo et Hagen vol. I p. LXXVII sq.

*) In der Bibliothek in St. Gallen findet sich eine in 2 Codices zerteilte Handschrift des Servius aus dem 10. Jahrhundert; Servius ist auch in dem im 10. Jahrhundert geschriebenen Verzeichniss über Bücher im Kloster Bobbio aufgeführt.

unter sich übereinstimmende Handschriften in Paris und Florenz aus dem 10. Jahrhundert enthalten ausser Servius und anderen Erklärungen zu Vergil zwei miteinander verwandte Auszüge aus ein und demselben Kommentar zu den Eklogen, welcher in den subscriptiones dem Junius Filargirius oder Filagirus d. i. Philargyrius zugeschrieben wird, der wahrscheinlich nach Servius lebte und dessen Arbeit benützte.

s. 246. Eine Bemerkung zu v. 90 der 3. Ekloge zeigt, dass derjenige, welcher zuerst Auszüge aus Philargyrius machte, Adannanus war, dessen Arbeit später mit einigen Veränderungen von einem Schüler kopiert wurde.¹⁾ Dieser Name Adannanus (eigentlich Adamnán) ist irisch,²⁾ und der Mann hat nach Thilos Vermutung in der Zeit des Erzbischofes Theodor von Canterbury gelebt. Dazu stehen bei mehreren Worten in den Eklogen irische Glossen.

Ferner mögen zwei Berner Handschriften, wahrscheinlich aus dem 10. Jahrhundert, angeführt werden, in welchen zahlreiche Scholien zu Vergils Bucolica und Georgica stehen.³⁾ Diese Scholien sind aus den Kommentaren verschiedener Verfasser zusammengearbeitet, darunter Kommentaren, die von Servius verfasst oder wenigstens benützt sind. In den Berner Handschriften findet sich zu Georg. II, 114 das Scholion: »Pictos quos alii dicunt Cruithnec diu sed false.«⁴⁾ Hieraus sieht man, dass es ein Irländer war, der diese Arbeit machte; ob es der obengenannte Adannanus war ist unsicher. In der einen der erwähnten Berner Handschriften stehen bei einer Menge von Worten in den Eklogen und Georgica bretonische Glossen.⁵⁾ Viele von den Stücken, durch welche Dares's Erzählung von der Zerstörung Troja's in der irischen Bearbeitung

1) S. hierüber G. Thilo: Rhein. Museum XV, 119 ff. und besonders S. 132 f.; Th. Mommsen ebd. XVI, 442 ff.; Thomas: Essai sur Servius S. 276—285. Thilo in seiner Ausgabe des Servius S. LXVIII sq.

2) Vgl. Fleckeisens Jahrbücher für klass. Phil. 1869 S. 268.

3) Cod. Bern. 172 und 167. Scholia Bernens. ed. H. Hagen im Supplementband zu Fleckeisens Jahrbüchern. Lpz. 1867.

4) Hagen S. 895; vgl. Mommsen im Rhein. Museum XVI, 466. Whitley Stokes teilte mir für Cruithnec diu die Besserung Cruithnechu *Pikten*, acc. pl. zu Cruithnech mit.

5) Cod. Bern. 167. Vgl. Hagen S. 691 ff.; Whitley Stokes: Old-Breton Glosses. Calcutta 1879.

in *The Book of Leinster* erweitert ist, sind einem Vergilkommentar entnommen.

Ebenso weisen nach meiner Ansicht viele nordische Sagen auf Erzählungen zurück, welche aus den zwei ersten vatikanischen Mythographen geschöpft sind, von welchen der erste besonders bei meiner Untersuchung der Baldrsage zu erwähnen war. Diese *Mythographi Vaticani*⁶⁾ sind zwei ziemlich gleichartige Sammlungen kurzer Erzählungen, die zum grössten Teil der griechischen Mythenwelt angehören. Sie finden sich beide in derselben Handschrift,¹⁾ der erste nach Mai von einer Hand des 10. oder 11. Jahrhunderts, der andere von einer ungefähr hundert Jahre jüngeren. Beide Sammlungen haben eine Menge Erzählungen wörtlich oder mit unwesentlichen Veränderungen aus Servius entlehnt.²⁾ In der ersten Sammlung wird Orosius erwähnt, dessen Geschichte bis 410 geht. Mai glaubt, dass diese Sammlung im fünften Jahrhundert von einem heidnischen Verfasser geschrieben ist, während die andere nach ihm christlich und jünger ist. Aber beide erscheinen nach der Handschrift weit mehr barbarisiert, als man aus Mais Ausgabe erkennen kann. Auch die erste hat einen Christen zum Verfasser.³⁾ Sie ist sicher nicht älter als das 6. Jahrhundert, am ehesten aus dem 7. Sie haben zum grossen Teil aus denselben Quellen geschöpft, aber kaum die eine unmittelbar aus der anderen. Mehrere Erzählungen, die beiden Sammlungen gemeinsam sind, sind in der ersten mehr barbarisiert, als in der zweiten,⁴⁾ und die letztere scheint desshalb etwas älter. Beide sind offenbar von Leuten aus dem nordwestlichen Europa verfasst, und zwar wie ich glaube, am wahrscheinlichsten von Irländern, wie auch die Hand-

S. 247.

6) Herausgegeben von Mai: *Classici Autores* vol. III, und darnach von Bode: *Scriptores Rerum Mythicarum*. Cellis 1834.

S. 247. 1) Codex Christinae Reginae 1401 in der vatikanischen Bibliothek, worauf Prof. Bursian in München mich zuerst aufmerksam gemacht hat. Von dem zweiten Mythographen hat Mai auch noch eine andere Handschrift benützt.

2) Dabei haben sie viel mit den Scholien zu Statius, Fulgentius's *Mythologiae* u. aa. gemein.

3) Mythogr. I, 204 L. 22 (Bode) hat die Handschrift *ylia* abbatissam.

4) Vgl. I, 106 mit II, 161; I, 119 mit II, 42; I, 122 mit II, 171.

schrift irisch zu sein scheint. Die Schreibung der lateinischen Worte in der Handschrift zeigt alle die Eigentümlichkeiten, welche sich gewöhnlich in Handschriften irischer Herkunft finden.⁵⁾ II, 98 L. 37 (Bodes Ausgabe) hat die Handschrift *scotię* statt *Scythiae*. Die Schreibung verschiedener Worte scheint aus der irischen Aussprache erklärt werden zu müssen.⁶⁾

S. 248. Hiezu kommt noch, dass die irische Uebersetzung des Dares mehrere mythologische Erzählungen enthält, die entweder von Abschnitten des ersten vatikanischen Mythographen abstammen oder nahe mit ihnen verwandt sind. Ebenso kann die Benützung einer Mythensammlung oder mythologischer Notizen, die in naher Verbindung mit dem ersten vatikanischen Mythographen standen, in gelehrten isländischen Aufzeichnungen des 13. oder 14. Jahrhunderts nachgewiesen werden, deren Verfasser sicher aus englischen Quellen schöpften. Diese literaturgeschichtlichen That-sachen, die ich hier nicht beweisen könnte, ohne von meinem eigentlichen Gegenstand zu weit abzukommen, geben mir in Verbindung mit den obigen Angaben über die vatikanischen Mythographen, das Recht, vorauszusetzen, dass diese Mythensammlungen in Britannien um das Jahr 800 wohl bekannt waren.

5) So z. B. Accente über langen Vokalen, Vokalassimilation, Verwechslung einzelner und doppelter Konsonanten, von *f* und *ph*, von Tenuis und Media. Vgl. Zeuss-Ebel: *Grammatica Celtica* S. XVI f.

6) I, 112 L. 2 ist für Vesta zuerst *festā* geschrieben, dann aber über *f* u gesetzt; diese Schreibung erklärt sich aus der irischen Aussprache des *v* im Anlaut als *f*; II, 145 ist zweimal *Sarpalice* statt *Harpalyce* geschrieben. Diese Schreibung ist bei einem Irländer leicht erklärlich, da irisch *s* im Anlaut regelmässig einem *h* im Cymrischen entspricht; englisch *hand* sel wurde im Gaelischen zu *sainnseal*; II, 56 ist *Spalmoneus* (für *Salmoneus*) geschrieben und *spalmoneo*, was wohl dadurch veranlasst ist, dass viele lateinische Worte mit *p* irischen Worten ohne *p* entsprechen, da ja ursprüngliches *p* in den keltischen Sprachen ausgefallen ist. Vgl. *Oenoeion* für *Oenopion* I, 32 neben *Oenopionis*, und I, 33 *minopionem* (statt *Minoem*), *minopes* (für *Minos*), *minopioni* (für *Minoi*). Endlich mag eine Form erwähnt werden, die jedenfalls zeigt, dass der betreffende Schreiber im nord-westlichen Europa zu Hause war: *huppubam* II, 217 statt *upupam* ist die Form aus der *franz.* *huppe* entstand, während die anderen romanischen Sprachen kein *h* im Anlaut haben.

Von den lateinischen Schriften, deren mittelbaren Einfluss auf die nordische Sage ich bei der Musterung der Erzählung Saxos zu begründen versucht habe, will ich hier noch einmal die Schrift über Trojas Zerstörung erwähnen, deren angeblicher Verfasser Dares Phrygius ist. Der Name Dares wird in the Book of Leinster *Daríet* geschrieben und Whitley Stokes gibt in der Vorrede zu seiner Ausgabe »*Togail Troi*« (Calcutta 1881), die mir eben zu Handen gekommen ist, hiezu folgende wichtige Aufschlüsse: »The name seems to have been early borrowed by the Irish, for the obit of a 'Daríet eccnaidh' (der Gelehrte) occurs in the Four Masters, A. D. 948.« Wenn ein 948 gestorbener Irländer nach Dares benannt war, scheint man schliessen zu müssen, dass des Dares Phrygius Schrift über Trojas Zerstörung schon vor dem 10. Jahrhundert in Irland wohl bekannt und geschätzt war, was mit meiner obigen Darstellung gut stimmt.

Die Eddadichtung von Baldr ist an Einheit und Harmonie, an poetischem Glanz, ethischer Tiefe und umfassender Bedeutung Saxos Erzählung unendlich überlegen. Aber gerade diese Ueberlegenheit hat bewirkt, dass man meist verkannte, dass Saxos Erzählung die Sage von Baldr und Hqðr vollständiger bewahrt hat, und dass die dänische Sage, die er wiedergegeben hat, in wesentlichen Teilen und in ihrem Grundcharakter ursprünglicher war, obwohl sie in manchen Stücken entstellt ist, und obwohl sie einen unächten Zuschnitt dadurch erhielt, dass sie in die nordische Geschichte eingezwängt wurde. Wir haben in der Baldrsage eine heroische Sage, die in der Eddadichtung nach Valhöll erhoben, nicht einen Göttermythos, der bei Saxo vom Himmel herabgesunken ist. Die Sage hat erst durch christlichen Einfluss einen ausgeprägt religiösen Charakter erhalten und sich zu einer Bedeutung für die ganze Welt erhoben. In der ursprünglichen Sage fiel nicht alles Licht auf Baldr, sondern ihm gegenüber ragte Hqðr, obwohl ein Mensch, als die eine Hauptperson der Sage hervor. s. 249.

Der Vergleich des Baldrmythos in der Gylfaginning mit Saxos Erzählung zeigt uns klar, wie Valhöll seine Thore neuen Göttern öffnete, und wie der Kreis der Asen erweitert wurde, und diess

sogar in verhältnissmässig später Zeit. Hqðr und Nanna waren ursprünglich nicht als Götter bekannt, und selbst Baldr, dessen Schicksal mehr als das irgend einer anderen einzelnen Gottheit in den Gang der gesammten Weltentwicklung eingreift, selbst er wandelte einst, obwohl Óðins Sohn, unter den Menschen auf Erden, wenn auch die Himmelsbewohner ihm hier halfen, und sein Grabhügel wurde errichtet, wo die Sterblichen weilen. Die isländische Göttersage hat eine Spur hievon darin, dass Baldr, Nanna und Hqðr die einzigen Götter sind, die vor dem Ragnarökr sterben. Aber jene ursprünglichere Stufe im Entwicklungsgang der nordischen Mythologie hatte die dänische Sage, wie Saxos Erzählung unverkennbar anzeigt, noch bis in die letzte Zeit des Heidentumes bewahrt. Diess beweist zugleich, dass die Form des Baldrmythus, die wir aus der Snorraedda und Völuspá kennen, verhältnissmässig sehr jung ist. Weit entfernt, dass sie älter sei als die Wikingerzeit, müssen wir sie vielmehr als Umbildung einer nordischen heroischen Sage betrachten, die selbst den in der Wikingerzeit von aussen her flutenden mächtigen Kulturwagen ihren Ursprung verdankt.

s. 250. Wenn wir in Rücksicht auf die Quellen der Sage und unter Vergleichung mit Saxos Erzählung den Baldrmythus, wie er in den Werken der Isländer vorliegt, in seiner Gesammtheit betrachten, so sehen wir erst klar, wie zerstreut und unvollkommen die äusseren Elemente waren, aus denen diese herrliche Mythendichtung geschaffen ist; wie überlegen über seinen Stoff und zugleich wie innig der Geist war, der mit sicherem Urtheil das Unbrauchbare auszuscheiden und so viele scheinbar vollständig ungleichartige Bruchstücke zu einer harmonischen Einheit zu verschmelzen wusste. Hier sind alle Züge, die in dem Bilde von Baldr störend wirken könnten, getilgt, und ist er rein und unschuldig in die Mitte des Götterkreises gestellt, wo ein noch wohlthuenderes Licht auf ihn fällt durch den Gegensatz zu Lokis düsterer Gestalt. Alles, was sich nicht an Baldrs Tod knüpft, ist zurückgedrängt oder vollständig aufgegeben, während sein Fall in dramatischer Anschaulichkeit stark hervorgehoben, ja zu einem Wendepunkt in der gesammten Weltentwicklung geworden ist. Und in dieser Umbildung der epischen Dichtung sehen wir, dass ein starker

Drang, überall Gewicht auf die moralischen Grundelemente im Dasein zu legen, die wirksame Triebkraft gewesen ist.

Während wir aber hier bewundern, was der nordische Geist selbständig geschaffen hat, dürfen wir unsere Augen der Tatsache nicht verschliessen, dass es die Berührung mit christlichen Ideen ist, wodurch er zu einer tieferen Lebensanschauung und zu deren Ausdruck in reineren und umfassenderen Bildern gelangt ist.

Auch innerhalb der isländischen Baldrsage kann durch Vergleichung verschiedener Quellen trotz Uebereinstimmung in den Hauptzügen ein Auseinandergehen in etwas abweichende Formen beobachtet werden. Ich denke dabei zunächst nicht an den Umstand, dass die mythischen Lieder, die den Mythos nicht erzählen, sondern als bekannt voraussetzen, nur einzelne Glieder desselben hervorheben, die in die Rahmen des betreffenden Liedes passen, während der Verfasser der Gylfaginning sich das Ziel gesteckt hat, einen Bericht über den Mythos zu geben, wobei er es jedoch unterlässt, den Abschnitt über die Rache mitzuteilen, den er sicherlich kannte. Aus dem Schweigen der alten Gedichte lässt sich also, wo nicht besondere Umstände hinzukommen, nicht ein Schluss darauf ziehen, wie weit ihre Verfasser diesen oder jenen Zug im Mythos gekannt haben.

Aber es gibt einzelne Sagenmotive, in welchen verschiedene isländische Quellen einander entgegenstehen. Mehrere von ihnen wurden oben erwähnt.

Die Worte, welche der Dichter der Lokasenna der Frigg in den Mund legt,¹⁾ dass Baldr vor allen anderen Asensöhnen bereit S. 251. gewesen wäre, die Waffe gegen Loki zu schwingen, ist wie ein Nachklang jener Auffassung des Baldr, die einer anderen und älteren Stufe der Mythenentwicklung angehörte, als der in der Gylfaginning vorliegenden. Ein Unterschied zeigt sich zwischen der Vegtamskviða einerseits und der Snorraedda andererseits in den S. 217 [226] erwähnten Angaben über die Folgen des Götterrates auf Veranlassung der Schlimmes verheissenden Träume Baldrs. Die zwei Formen des Namens für Baldrs Rächer Váli und Áli weisen gleichfalls auf zwei von einander abweichende Traditionen,

1) S. S. 194 [202].

wie auch verschiedene Berichte darüber umliefen, ob þórr die Hyrrokkin tötete oder nicht.

Endlich möge hier hervorgehoben werden, dass die verschiedenen isländischen Quellen von einander in Betreff des Verhältnisses zwischen Hqðr und Baldr abweichen.

In der Snorraedda und in einer der versificierten Namenreihen, die möglicherweise am Schluss des 12. Jahrhunderts abgefasst sind,²⁾ heisst Hqðr, ebenso wie Baldr, Óðins Sohn. Und in dem Gedicht über Ívarr Víðfaðmis Tod wird Hqðr als Baldrs Bruder bezeichnet. Dagegen weiss die Vegtamskviða und Völuspá ebenso wenig wie die dänische Sage etwas von der Verwandtschaft zwischen ihnen. Wenn Óðinn in der Vegtamskviða³⁾ fragt: »Wer wird Baldr zum Mörder werden und Óðins Sohn des Lebens berauben?« so scheint klar, dass der Dichter nicht Hqðr als Óðins Sohn kennt.⁴⁾ In der Völuspá⁵⁾ wird zuerst Baldr mit dem Prädikat 'Óðins Sohn' erwähnt, dann Hqðr ohne jegliches Prädikat, endlich wird Váli als 'Baldrs Bruder', 'der Sohn Óðins', welcher 'Baldrs Feind' auf den Scheiterhaufen bringt. Auch der Verfasser der Völuspá scheint also ebensowenig sich Baldr und Hqðr als Brüder denken zu können.⁶⁾ Wenn man erst Hqðr zu einem der
 S. 252. Asen gemacht hatte, nachdem die Tradition seinen ursprünglichen Vater vergessen hatte, so konnte er leicht als Óðins Sohn aufgeführt werden.¹⁾

2) Sn. E. I, 554. Auch Sn. E. II, 636 ist Hqðr unter den Söhnen Óðins genannt.

3) Str. 8—9.

4) Die Worte háfan hróðrbarm Vegt. 9 deuten nicht darauf hin, dass Baldr und Hqðr Brüder sind.

5) Str. 32—34 im Cod. Reg.

6) Diese Auffassung der Verse in der Vegtamskv. und Völuspá wurde schon von Gustav Storm ausgesprochen: Om d. gamle norr. Literatur S. 20.

S. 252. 1) In der Namenreihe Sn. E. I, 554 wird sogar Yngvi-Freyr in mehreren Handschriften fälschlich Óðins Sohn genannt.

Unsicher scheint es, ob man bei dem Bruderverhältniss zwischen Baldr und Hqðr nebenher Einfluss der im Beówulf (v. 2434 ff. ed. Grein) erzählten Sage annehmen darf, wornach Hædcyn, ein Sohn des Geáten- (d. i. Gauten-) Königs Hrêdel, durch einen unglücklichen Schuss seinen älteren Bruder

Zum Schluss muss ich bei einer der *Vegtamskviða* eigentümlichen Einzelheit verweilen, die ich früher nicht behandeln konnte, weil ich erst jüngst zu einer bestimmten Ansicht darüber gekommen bin.

Óðins letzte Frage an die *Völva* ist (Str. 12):

hverjar 'ro þær meyjar
es at muni gráta
ok á himin verpa
hálsa skautum?

Die Worte »Welches sind die Mädchen, die aus Herzenslust weinen?«²⁾ drängen zur Frage: Worüber weinen sie? Einen Fingerzeig zur Beantwortung dieser Frage haben wir in dem Verhältniss zwischen der *Vegtamskviða* und der *Völuspá*. Beide Gedichte erwähnen unmittelbar nach Baldrs Tod die Rache für seinen Tod. Die Worte über Baldrs Rächer in der *Vegtamskviða* stimmen teilweise wörtlich mit denen der *Völuspá* überein, so dass notwendig ein historischer Zusammenhang bestehen muss, ob er nun mittelbar, oder, wie ich am ehesten glaube, unmittelbar ist, so dass der Dichter der *Vegtamskviða* die *Völuspá* gekannt hat.³⁾ Wenn wir nun in der *Vegtamskviða* so gut wie in der *Völuspá* unmittelbar nach der Rache für Baldr Weiberthränen erwähnt finden, so spricht der angedeutete teilweise Zusammenhang zwischen der S. 253. Behandlung des Baldrmythus in den zwei Gedichten dafür, dass dieses Weinen in der *Vegtamskviða* denselben Gegenstand hat, wie in der *Völuspá*, nämlich Baldrs Tod.

Hiezu kommt ein anderes Moment. In der *Vegtamskviða* wird Óðinn, der nicht unter seinem eigenen Namen auftrat, von

Herebeald mit einem Pfeil tötet; die Namen dieser beiden Brüder zeigen Aehnlichkeit mit Hqdr und Baldr. Gísli Brynjúlfsson (*Antiqv. Tidskrift* 1852—54 S. 132) nennt dagegen die Sage von Hqdr und Baldr »das Vorbild für alle Brudermorde« und bezeichnet die Sage von Hæðcyn und Herebeald als eine Wiederholung derselben.

2) Die Worte: 'at muni gráta' müssen bedeuten »weinen recht nach Herzenslust«. Vgl. 'rak flóttu at mun sínum' Guthormr Sindri in der *Hák. s. góða* Kap. 6; 'leika at muni mart' in einer wohl im 17. Jahrhundert gedichteten Verszeile in der *Hervar. s.* (Bugges Ausg. S. 250 Anm.)

3) S. S. 213 Anm. 1 [222].

der Völva aus dem Jötunnengeschlecht an der Frage erkannt, die er zuletzt aufgibt, wie Óðinn trotz des angenommenen Namens auch von dem Jötunn Vafþrúðnir und dem mit Jötunnweisheit begabten König Heidrekr an einer Frage erkannt wird, die er zuletzt aufgibt. Doch ist die Berechtigung des Motives, Óðass-ðinn von einem feindlichen Wesen an seiner Frage erkannt wird, ungleich einleuchtender in den Vafþrúðnismál (welchen sich das Gedicht in der Hervararsaga natürlich anschliesst), da Óðinn hier seine Frage in einem Wettkampf aufgibt, in welchem es gilt, wer der Findigste ist, und da die Frage hier solcher Natur ist, dass es sich ganz von selbst versteht, dass nur Óðinn das wissen kann, wonach gefragt wird. Es ist also wahrscheinlich, dass jenes Motiv zuerst von dem Skalden verwendet wurde, welcher die Dichtung vom Wettstreit zwischen Óðinn und Vafþrúðnir schuf, und dass in dem Motiv in der Vegtamskviða eine wenig glückliche Nachahmung der Vafþrúðnismál vorliegt. Und da die Frage, an der Óðinn in den Vafþrúðnismál erkannt wird, in Zusammenhang mit Baldrs Tod steht, so spricht diese bei dem hier behandelten Motiv nachgewiesene Verbindung zwischen den zwei Gedichten eher für, als gegen die Auffassung, dass die Frage in der Vegtamskviða »Welches sind die Mädchen, die weinen aus Herzenslust u. s. w.« ebenfalls in Zusammenhang mit Baldrs Tod steht. Vor allem spricht aber hiefür der Umstand, dass nur unter dieser Voraussetzung ein innerer Zusammenhang zwischen dieser Frage und den vorausgehenden in der Vegtamskviða zu Tage kommt.

Óðinn fragt also: Welches sind die Mädchen, die aus Herzenslust weinen über Baldrs Tod? *) Um zu finden, was diess für Mädchen sind, nach denen Óðinn fragt, müssen wir die Zeile 'ok á himin verpa hálša skautum' näher betrachten. Die zwei letzten Worte hálša skautum wurden fast von allen Erklärern missver-

S. 254. standen. Wir haben keinen Anhaltspunkt für die Auffassung, dass sie die langgestreckten Hälse der Mädchen bezeichnen könnten (so Egilsson); diese könnten ja auch nicht an den Himmel oder gegen

*) Wenn die Völva Óðinn an seiner letzten Frage erkennt, so muss diess wohl daher kommen, dass er ihr durch diese zu verstehen gibt, dass er, obwohl er eine völva über Baldrs Schicksal ausfragt, doch selbst die Zukunft kennt.

den Himmel geschleudert werden.¹⁾ Noch unwahrscheinlicher ist Bergmanns Meinung, dass hálsa skautum Schwanenflügel bedeuten solle. Näher liegt es, bei diesem Ausdruck an die Halstücher der Mädchen zu denken; aber auch dieses kann ich nicht für wahrscheinlich halten, da sich skaut wohl von einem weiblichen Kopfputz gebraucht findet, wie es jetzt noch dafür gebraucht wird, aber nicht von einem Halstuch.

Dagegen gehören háls und skaut natürlich zusammen am Segel, und desshalb muss hálsa hier von den »Hälsen« der Segel, nicht von denen der Jungfrauen verstanden werden.²⁾ Ich vermute, dass hálsa skaut hier die Schooten (Halsen) bezeichnet, die an den »Hälsen« oder den vorderen Zipfeln der Segel befestigt sind.³⁾

Óðinn fragt also, was es für Mädchen sind, die Schooten und Schootentau an den Himmel oder gegen den Himmel schleudern.⁴⁾ Es scheinen Mädchen zu sein, die Sturm auf der See erregen, Meermädchen, also nach der Bezeichnung der nordischen Mythologie Ægir's Töchter. Und wenn man auch glauben wollte, dass hier von Mädchen die Rede sei, welche die Zipfel ihrer Halstücher gen Himmel werfen, was ich nicht für richtig halte, müsste man gleichwohl an Ægirs Töchter im Meer- s. 255.

1) Dachte Egilsson an Geirrøds Töchter?

2) Vigfússon hat in seinem Wörterbuch s. v. háls: hálsa-skaut n. pl. the front sheet, the tack, Vegtamskv. s. v. skaut aber gibt er eine ganz andere Erklärung.

3) Man vergleiche folgende Angaben über die Worte háls und skaut. »Háls heitir á seglum skautið eður skautklóin hver um sig, sú er niður liggur í hornunum, og venjulega er fest í skipinu, þar sem hentast þykir, fram eður aptur, svo sem byr er hagstæður; nú kalla sjómenn horn segla, þau sem niður horfa, hvort sem aptur eptir skipinu er borið, og þar fest skaut, en hitt seglsins horn, sem fram eptir skipi borið verður, kalla þeir háls« Vidalin: Skýringar S. 213 f. »Hals: der vordere Zipfel [Skjød] an einem Segel. Nordland und in verschiedenen anderen Gegenden«. »Skaut: Segelschoote, Zipfel an einem Segel sammt dem daran befestigten Tau« (Iv. Aasen). »skaut: the sheet, i. e. the rope fastened to the corner of a sail, by which it is let out or hauled close« (Vigfússon).

4) verpa á himin bedeutet etwas zum Himmel werfen, so dass es oben bleibt.

sturm denken. Dass gerade im tobenden Sturm die Segelschooten zum Himmel geschleudert werden, wird deutlicher durch Vergleichung folgender Strophe, in der ein Sturm geschildert wird.¹⁾

Hraud í himin upp glóðum
hafs, gékk sær af affi,
börð hykk at ský skerði
skaut Ránar vegr mána.

»Die Gluten des Meeres (d. i. die Funken des Meerleuchtens) trieben gen Himmel; die See ging schwer. Ich meine, der Steven durchschnitt die Wolken. Ráns Weg (d. i. die See) stiess an den Mond.«²⁾ Und im Namen Himinglæva für eine der Ægirtöchter, begegnet uns das Bild der Woge, die an den Himmel schlägt.³⁾

Aus Óðins Frage dürfen wir also entnehmen, dass Ægirs Töchter aus Herzenslust weinen über den toten Baldr und die Segelschooten zum Himmel schleudern. Man wird vielleicht finden, dass diese Vorstellung sich ganz natürlich in das grossartige Bild einfügt, welches die Edda vor uns entrollt hat.

1) Sn. E. I, 500 (Sk. 61). Sn. E. II, 174 (Málskrúdsfræði III, 16).

2) Die Worte 'glóðum hafs' werden in Sn. E. II, 174 so erklärt: Hér er úeiginlig líking milli mǫru elds ok nátturuligs loga. Gislason (Aarb. f. n. Oldk. 1879 S. 193 f.) zieht eine von Ben. Egilsson Gröndal vorgeschlagene Erklärung vor, wornach hafs glóðum 'aurum, quo naves ornatae erant' bedeute; vgl. lék sollit haf golli Sn. E. I, 500 und die Schilderung Fms. VI, 261 f. In Zeile 3 hat in Skáldsk. allein Cod. Reg. skordi, was Egilsson Sn. E. I, 500 fälschlich beibehält und von skorða ableitet, während 748 skærði hat, 757 skerde (s. Sn. E. II, 534), 1 ε β skærdu. In Málskr. hat Worm. skerði und 748 skerði. Es kommt wohl von skerða *abscheeren*; doch könnte es möglicherweise statt skerði stehen (woraus sich skordi im Cod. Reg. erklären würde) Praet. Opt. von skora, welches Grott. 15 im Praeter. skorpv hat — Mit Egilsson im Lex. Poet. s. v. Rán und Gislason verstehe ich skaut als Verbum, da man hier ein Praeteritum erwartet, und vegr als Substantiv, während Egilsson an mehreren anderen Stellen skaut als Subst. und vegr als Verb. erklärt hat. Gislason vergleicht skýtr hólmfjóturr heita hrafni (Einarr Skulason, Sn. E. I, 328) und kili skaut cest alda (Fms. I, 165).

3) Zur Illustration der Worte á himin verpa kann noch Hárb. 19 angeführt werden: upp ek varp augum . . á þann inn heida himin; Lok. 59: upp ek þér verp ok á austrvega; Hyndl. 42: Haf gengr hríðum við himin sjálfan.

Hringhorni, das grösste aller Schiffe, wird vom Land gestossen, dass das Feuer um dasselbe lodert und die ganze Erde bebt. Es treibt brennend, Baldrs und Nannas Leiche an Bord, auf die See. Der Wogenschlag schleudert sein Segel gen Himmel.¹⁾ Um das Schiff jammern und weinen Ægirs Töchter auf der schwellenden See. S. 256.

Fragen wir aber, wesshalb das Weinen der Meerfrauen über Baldr auf eine so besondere Art in der Vegtamskviða hervorgehoben wird, so hat der norroene Mythos keine Antwort dafür, ebensowenig als er uns einen Wink zur Erklärung der Worte in der Völuspá gibt: Frigg weine über Baldrs Tod í Fensqlum, in den Meersälen.

Beide Züge des Mythos dürften ihre Erklärung in derselben fremden Quelle finden.²⁾ Nach der Odyssee erzählt Agamemnon dem Achilles in der Unterwelt vom Jammer der Thetis über den Tod ihres Sohnes:

XXIV, 47: μήτηρ δ' ἐξ ἀλὸς ἦλθε σὺν ἀθανάτης ἀλήσιν
ἀγγελίης αἰούσα · βοή δ' ἐπὶ πόντον ὀρώρει
θεσπεσίη

und von der Vorbereitung zum Scheiterhaufen:

XXIV, 58 f.: ἀμφὶ δὲ σ' ἔστησαν κοῦραι ἀλίοιο γέροντος
οἴκιρ' ὀλοφνρόμεναι.

Die Antwort auf Óðins Frage: »Wer sind die Mädchen, die aus Herzenslust weinen?« finden wir also, wie ich glaube, in Homers κοῦραι ἀλίοιο γέροντος.

Excurs 12.

S. 257.

L o k i — A p o l l o

Ich will hier versuchen, es wahrscheinlich zu machen, dass mythische Züge von Apollo auf Loki auch in einem anderen Mythos als dem von Baldr übertragen wurden. Es ist der Mythos

1) Der Plural hálsa scheint wohl darauf hinzudeuten, dass der Ausdruck allgemein ist, doch würde er sich auch auf die einzelne Scene nach Baldrs Tod anwenden lassen.

2) Vgl. S. 205 f. [214].

vom Riesenbaumeister, der eine Burg für die Götter erbaute, welcher Mythos in der Völuspá Str. 25—26 angedeutet und in der Gylfaginning (Kap. 42, Sn. E. I, 134—38) ausführlich erzählt wird. An letzterer Stelle heisst es: In der ersten Zeit, nachdem die Götter sich häuslich niedergelassen, als sie Miðgarðr aufgeführt und Valhöll gebaut hatten, da kam ein Baumeister (smiðr) und erbot sich, ihnen eine Burg zu bauen in drei Halbjahren und die sollte so fest sein, dass sie gegen die Bergriesen und Eisriesen bestehen könnte, wenn sie herein über Miðgarðr brächen. Aber er bedingte sich als Lohn Freyja zu erhalten und dazu Sonne und Mond. Da berieten sich die Asen und sie machten mit dem Baumeister aus, dass er bekommen solle was er fordere, wenn er die Burg in einem Winter fertig brächte. Aber wenn etwas an der Burg am ersten Sommertag nicht fertig wäre, sollte der Vertrag ungültig sein. Und Niemand dürfe ihm bei der Arbeit helfen. Da sie ihm aber diese Bedingungen sagten, bat er um die Erlaubniss, seinen Hengst Svadilfari zu Hülfe nehmen zu dürfen. Und auf Lokis Rat gingen sie darauf ein. Er begann den Bau am ersten Wintertag, und bei Nacht schleppte er mit dem Rosse Steine bei. Den Asen aber schien es ein grosses Wunder, wie schwere Felsstücke der Hengst schleppte, und er richtete doppelt soviel aus als der Mann. Doch ihr Vertrag war durch gewichtige Zeugen und viele Eide bekräftigt, denn dem Riesen schien es nicht recht geheuer, unter den Asen zu leben, ohne sich Sicherheit für den Fall, dass þórr heimkäme, bedungen zu haben; der aber war damals ostwärts gezogen, um Unholde zu töten. Da nun der Winter sich seinem Ende nahte, machte die Aufführung der Burg grosse Fortschritte und sie war so hoch und stark, dass

s. 258. man nichts daran aussetzen konnte. Und als nur mehr drei Tage bis zum Sommeranfang waren, da war fast Alles bis auf das Burgthor fertig. Da setzten sich die Götter auf ihre Beratungsstühle, und fragten untereinander, wer den Rat gegeben habe, Freyja nach Jötunheimr zu vermählen und die Luft und den Himmel zu verderben durch die Entfernung der Sonne und des Mondes und deren Versenkung an Jötune. Und sie waren alle einig, dass es Loki, der Laufey Sohn war, der den Rat gegeben habe, er, der fast alles Uebel in der Welt anrichtet, und sie sagten,

dass er einen schlimmen Tod verdiene, wenn er nicht etwas ausfindig mache, wodurch der Baumeister seines Lohnes verlustig gehen könnte, und setzten dem Loki zu. Da er aber Angst bekam, schwur er, er würde, was für ein Mittel er auch ergreifen müsste, es wohl so einrichten, dass der Baumeister seines Lohnes verlustig gehe. Und am selben Abend, als der Baumeister mit dem Hengste Svadilfari nach Steinen ausfuhr, kam eine Stute aus dem Wald zu dem Hengst gesprungen und wieherte ihn an. Der Hengst wurde da wild, riss die Stricke entzwei und lief der Stute nach, die aber fort zum Wald und der Baumeister hinterdrein. Die ganze Nacht musste die Arbeit ruhen und am folgenden Tag ging es nicht wie früher. Da nun der Baumeister merkte, dass er das Werk nicht würde fertig bringen können, kam die Jötunraserei über ihn. Da aber die Asen deutlich sahen, dass er ein Bergriese war, so achteten sie nicht ihrer Eide, sondern riefen nach þórr. Im Nu kam er und schwang seinen Hammer Mjöllnir. Er bezahlte das Bauwerk, aber nicht mit Sonne und Mond, sondern mit einem Schlag, der dem Bergriesen die Hirnschale zerschmetterte. Kurz darauf gebar Loki ein graues Fohlen mit acht Füßen.

Dieser Mythos steht offenbar, wie allgemein anerkannt, in Verbindung mit vielen neueren Volkssagen von einem Riesen oder Zwerg oder dem Teufel, die bauen.¹⁾ Wenn man aber die Sache gewöhnlich so darstellt, als ob in den Volkssagen Nachklänge gerade desjenigen Göttermythos vorliegen, den wir in Snorris Edda lesen, so kann diess nicht richtig sein. Während nur in den von den Isländern bewahrten Schriften eine Spur des Mythos von Sleipnirs Geburt sich findet, sind die Volkssagen von dem Unhold als Baumeister rings in allen germanischen Ländern verbreitet, ja sogar auch ausserhalb derselben. Der Eddamythos steht ausserdem in innigem Zusammenhang mit mehreren mythischen Personen, von welchen in den erwähnten Volkssagen sich keine Spur findet, und welche nie ausserhalb des Nordens bekannt waren; diess gilt

1) S. über diese Sagen u. a. Faye: *Norske Folkesagn* S. 14—16; Grimm: *Deutsche Mythol.*³ S. 514—16, Nachträge 158; Simrock: *Deutsche Myth.*⁵ S. 55—57; Henne Am Rhyn: *Die deutsche Volkssage*² S. 384—92.

vor Allem von Loki. Endlich treten die Volkssagen in so manchen und wechselnden Formen auf, dass diese unmöglich auf die eine in der Edda vorliegende Erzählung zurückgeführt werden können. Ich glaube vielmehr, dass eine Volkssage von einem Riesen oder einem Unhold als Baumeister, die nahe mit der Sage verwandt war, die jetzt im Volk umläuft, die Hauptgrundlage für den Eddamythus bildete, mit der mehrere andere ihrem Ursprung nach ganz ungleichartige Elemente zusammen verschmolzen.

Wir finden eine ganze Reihe der im Eddamythus auftretenden Glieder in den Volkssagen wieder. Auch in diesen soll ein gewaltiges und denkwürdiges Gebäude aufgeführt werden, dessen Herstellung die Kräfte eines natürlichen Baumeisters zu übersteigen scheint. Es wird behufs der Aufführung ein Vertrag mit dem Dämon geschlossen. Er bedingt sich guten Lohn: in mehreren Sagen ist es Sonne und Mond, oder die Sonne allein; aber es kommt auch vor, dass für die Ausführung der schweren Arbeit dem Teufel ein junges Mädchen versprochen wird.¹⁾ Das Bauwerk soll innerhalb einer bestimmten kurzen Frist fertig sein; sonst bekommt der Baumeister keinen Lohn.²⁾ In mehreren Sagen wird erwähnt, dass ein Pferd bei der schweren Arbeit mithilft.³⁾ Sie schreitet wunderbar schnell voran, und bald ist der Bau nahezu fertig. Der Auftraggeber, der das unheilschwangere Versprechen dem Dämon unter Bedingungen machte, die nach seiner Meinung niemals erfüllt werden könnten, gerät nun in die Klemme und sucht den Baumeister um seinen Lohn zu betrügen. Es geschieht durch Mittel, die überall von dem in der Edda erscheinenden
s. 260. Motiv verschieden sind. Teils wird in der Volkssage der Unhold zu Stein, dadurch, dass die Sonne auf ihn scheint, oder er findet seinen Tod dadurch, dass sein Name genannt wird.

Mehrere Eigentümlichkeiten der hier mitgeteilten nordischen Göttersage, denen nichts Entsprechendes aus irgend einer verwandten,

1) Henne Am Rhyn S. 391 f.

2) In einer isländischen Sage verpflichtet sich eine Unholdin, eine Arbeit am ersten Sommertage fertig zu haben. S. Maurer: Isländische Volkssagen S. 43; Árnason: Íslenzkar Þjóðsögur I, 181.

3) Faye S. 14 in der Sage von der Kirche in Trondenæs. Vgl. die Sage aus Kurland bei Grimm: D. Mythol.³ S. 516.

in neuerer Zeit aufgezeichneten Volkssage an die Seite zu stellen ist, finden nach meiner Vermutung ihre Erklärung in der Annahme, dass Motive aus der alten Sage von Laomedon in der Grundlage für den nordischen Göttermythus mit der einheimischen Volkssage vom Dämon als Baumeister verschmolzen sind. Namentlich gilt diess von der Gestalt des Göttermythus, wie sie in der *Völuspá* angedeutet ist.

Schon v. Hahn sah den Zusammenhang zwischen der Laomedonsage und dem nordischen Mythos.¹⁾ Aber auch hier dürfen wir nicht an Urverwandschaft denken. Ich vermute im Gegensatz zu v. Hahn, dass die Motive aus der Laomedonsage, die Einfluss auf den nordischen Mythos gewannen, mittelbar aus einer Erzählung geschöpft wurden, die mit dem *Mythographus Vaticanus* I, 136 nahe verwandt war.²⁾

Der Zusammenhang in der Erzählung von Laomedon ist im Ganzen grundverschieden vom Zusammenhang sowohl in der Volkssage vom Dämon als Baumeister als in dem nordischen Göttermythus. Es bestanden von Anfang an zwischen der antiken Erzählung und der nordischen Volkssage nur zufällige äussere Aehnlichkeiten, namentlich die, dass ein Fürst sowohl nach der antiken wie nach der nordischen Erzählung mit Fremden einen Akkord schliesst, dass um einen gewissen Lohn für ihn gewaltige

S. 261.

1) *Sagwissensch. Stud.* S. 359—64. Aber fast in allen anderen Punkten als denen, bezüglich welcher ich mich ausdrücklich mit v. Hahn einverstanden erkläre, ist meine Auffassung weit verschieden von seiner.

2) Die Erzählung im *Myth. Vatic.*, die sich wesentlich auf Servius in *Aeneid.* I, 550 gründet, lautet: *Fabula Laomedontis Herculis et Hesio[nae]. Laomedon rex fuit Trojanorum, pater Priami. Qui petiit Neptunum et Apollinem, ut aedificarent urbem Trojam promissa mercede. Quam cum ipsi aedificassent, mentitus est munera. Unde indignatus Apollo pestilentiam eis inmisit, Neptunus cetum maximum. Super quibus dum consuleretur Apollo, respondit contraria, dicens, omnes filias eius (in anderen Redaktionen puellas nobiles) ceto esse opponendas, qui totam civitatem devastabat. Tunc superveniens Hercules, dum Colchos peteret, Hesionam filiam ipsius petiit in conjugium, quam ille ei promisit, si a ceto posset eam liberare. Hercules interfecto ceto coniugem sibi promissam petiit, sed ille mentitus est. Unde Hercules Troiae muros destruxit (et Laomedontem occidit fügen andere Redaktionen hinzu) et Hesionam cuidam socio suo Thelamoni dedit u. s. w.*

Burgmauern zum Schutz seines Reiches aufgeführt werden, und dass der ausbedungene Lohn nach beiden Erzählungen von demjenigen, für welchen gebaut wird, nicht erlegt wird. Aber es waren solche zufällige äussere Aehnlichkeiten, die nach meiner Vermutung Anlass gaben, dass die antike Erzählung dem nordischen Göttermythus, der sich aus der einheimischen Sage vom Unhold als Baumeister entwickelte, ihre Spuren aufdrückte. Eine solche Spur finde ich vor Allem in Lokis Auftreten namentlich nach der Darstellung in der Völuspá, wo der Mythos in zwei Strophen angedeutet wird, unmittelbar nachdem der Krieg zwischen Asen und Vanen erwähnt ist.¹⁾ In der ersten der zwei Strophen heisst es: Da ratschlagten alle Götter, wer die ganze Luft vergiftet und Óðs junge Gemahlin (d. i. Freyja) dem Jötungeschlecht überantwortet habe.²⁾ In der Völuspá finden wir also die Angabe, dass Loki die ganze Luft vergiftete und hierin erkenne ich eine Reproduktion der Worte der lateinischen Erzählung, dass Apollo eine Pest sandte. Eben desshalb, weil Apollo als ein verderbenbringender Gott auftrat, wurde er von den Nordleuten mit dem Teufel der Christen zusammengeworfen und durch Loki wiedergegeben.

S. 262. Der Verfasser der Gylfaginning, der offenbar die zwei Strophen der Völuspá gekannt und benützt hat, gab die Worte *hverr hefði lopt allt lævi blandit, wer die ganze Luft vergiftet habe*, durch »hverr því hefði ráðit at spilla loptinu ok himninum svá at taka þaðan sól ok tungl ok gefa jötnum« d. i. wer dazu geraten habe, die Luft zu verderben und den Himmel, dadurch dass man Sonne und

1) So nach dem Cod. Reg.; die Hauksbók hat die Strophen in falscher Reihenfolge.

2) Völuspá Str. 25:

Þá gengu regin öll
á røkstóla,
ginnheilug goð,
ok um þat gættusk:
hverr hefði lopt allt
lævi blandit
eða ætt jötuns
Óðs mey gefna.

(hverr in der Hauksb., hverir Cod. Reg.).

Burgmauern zum Schutz seines Reiches aufgeführt werden, und dass der ausbedungene Lohn nach beiden Erzählungen von demjenigen, für welchen gebaut wird, nicht erlegt wird. Aber es waren solche zufällige äussere Aehnlichkeiten, die nach meiner Vermutung Anlass gaben, dass die antike Erzählung dem nordischen Göttermythos, der sich aus der einheimischen Sage vom Unhold als Baumeister entwickelte, ihre Spuren aufdrückte. Eine solche Spur finde ich vor Allem in Lokis Auftreten namentlich nach der Darstellung in der Völuspá, wo der Mythos in zwei Strophen angedeutet wird, unmittelbar nachdem der Krieg zwischen Asen und Vanen erwähnt ist.¹⁾ In der ersten der zwei Strophen heisst es: Da ratschlagten alle Götter, wer die ganze Luft vergiftet und Óðs junge Gemahlin (d. i. Freyja) dem Jötungeschlecht überantwortet habe.²⁾ In der Völuspá finden wir also die Angabe, dass Loki die ganze Luft vergiftete und hierin erkenne ich eine Reproduktion der Worte der lateinischen Erzählung, dass Apollo eine Pest sandte. Eben desshalb, weil Apollo als ein verderbenbringender Gott auftrat, wurde er von den Nordleuten mit dem Teufel der Christen zusammengeworfen und durch Loki wiedergegeben.

S. 262. Der Verfasser der Gylfaginning, der offenbar die zwei Strophen der Völuspá gekannt und benützt hat, gab die Worte *hverr hefði lopt allt lævi blandit, wer die ganze Luft vergiftet habe*, durch »hverr því hefði ráðit at spilla loptinu ok himninum svá at taka þaðan sól ok tungl ok gefa jötnum« d. i. wer dazu geraten habe, die Luft zu verderben und den Himmel, dadurch dass man Sonne und

1) So nach dem Cod. Reg.; die Hauksbók hat die Strophen in falscher Reihenfolge.

2) Völuspá Str. 25:

Þá gengu regin öll
á røkstóla,
ginnheilug goð,
ok um þat gættusk:
hverr hefði lopt allt
lævi blandit
eða ætt jötuns
Óðs mey gefna.

(hverr in der Hauksb., hverir Cod. Reg.).

Bugge, Sophus

Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen

Bd.: 2

München 1882

H.g.hum. 26 s-1/3

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11614601-4